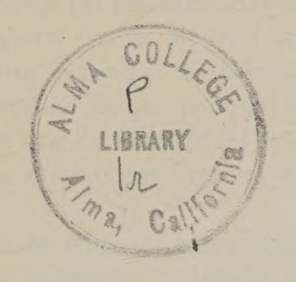
Irénikon



TOME X

1933

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

Imprimatur.
Namurci, 20 feb. 1933.
A. Collard, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome X N° 1 Janvier-Février 1933

Une étude sur le Corps mystique du Christ.

Irénikon veut être parmi les tout premiers à signaler à ses lecteurs la parution du remarquable ouvrage du R. P. Mersch S. J. sur le corps mystique du Christ (1). La doctrine du corps mystique du Christ est en effet le dernier fondement de l'Unité de l'Église, et on ne peut plus utilement contribuer au rapprochement des chrétiens qu'en projetant sur ce mystère les plus abondantes lumières de la théologie et de l'histoire. Car en allant à la vraie racine du bienfait de l'Unité, on le rend plus pleinement intelligible, et d'autant plus désirable. Et que peuvent faire les hommes en ce domaine, sinon que de s'attirer les uns les autres dans la charité ? Le reste n'est-il pas l'œuvre de Dieu et de sa grâce ?

Un ouvrage sur la doctrine du corps mystique du Christ est, de toutes parts, ardemment attendu. Il est bien consolant assurément, au milieu des multiples appréhensions que les chrétiens éprouvent aujourd'hui au sujet de l'avenir

(1) EMILE MERSCH, S. J. *Le Corps mystique du Christ* ; Étude de théologie historique. Préface du R. P. J. Lebreton. Louvain, Museum Lessianum (Section théologique, n° 28), 1933. Deux vol. in-8 ; XXXVIII-478 + 448 p.

si menacé, de constater un actif mouvement de retour vers les sources les plus pures du christianisme. Pour beaucoup de fidèles, disait jadis Karl Adam, l'Église « n'est plus la sphère même, la chaude sphère de sa vie propre, mais un établissement dans lequel on se rend quand on a besoin de certains secours » (1). On sait comment la jeunesse intellectuelle allemande d'après-guerre, pour sortir de l'écrasement de la technique, s'était joyeusement tournée du côté du « dogme » et du « mystère » de l'Église, non moins que vers la liturgie qui s'offrait à elle comme le remède aux maux de la conscience. Caractérisant la tendance de la revue *Seele*, une des plus significatives de l'orientation de la pensée catholique allemande, M. Robert d'Harcourt notait entre autres, comme éléments de « son esprit de réalisme supérieur », « l'abandon de toutes les positions périphériques de l'esprit religieux et l'appel immédiat, direct, sans intermédiaire, aux réalités centrales seules créatrices de la vie ; la reviviscence persévérante de l'esprit liturgique, de préférence aux formes individuelles de la piété qui isolent le chrétien, le laissent en face de l'Église comme en face d'un organisme d'une écrasante et magnifique solennité mais étrangère à lui, altèrent lentement en lui le sens vivant du mystère divin du *Corpus Christi mysticum*, risquent de dénouer peu à peu ce *vinculum pacis*, ce *spiritus unitatis*, foyer brûlant du christianisme primitif » (2). On peut dire que le meilleur de tout le renouveau de vie catholique dans l'Allemagne contemporaine, et qui est représenté par quelques grands noms comme ceux de Karl Adam, Romano Guardini et quelques autres, se manifestera aux yeux de l'historien futur comme une recherche laborieuse

(1) Cité par R. d'Harcourt, *Valeurs spirituelles et mystiques dans l'Allemagne contemporaine*, dans *Les Lettres*, t. III, 2, (1er oct. 1928) p. 153.

(2) *Ibid.* pp. 148.

de la forme de vie et de pensée chrétiennes la plus opposée à l'individualisme.

Signe des temps ! A une époque où le phénomène le plus impressionnant et le plus inquiétant pour l'humanité, celui qu'on a appelé « le plus grand effort qui ait été tenté depuis le moyen-âge pour gouverner le maximum de pensée et d'actions humaines » (1), c'est-à-dire le bolchévisme, veut supprimer l'individu en l'attirant par le bas vers la matière pour l'y incorporer, réduisant l'homme à l'état d'« animal technicisé », à cette époque le même individu, écœuré de toute l'« intoxication du moi », cherche à sortir de lui-même en s'élevant dans le grand cosmos chrétien, où il pourra prendre conscience de son universalité dans le Christ. Incorporation dans le Christ, ou bolchévisme : ne sont-ce point là les deux pôles de la crise moderne de l'individu ?

De ces deux formes extrêmes de la religion et de l'irréligion, toutes les confessions chrétiennes dissidentes, comme l'Église catholique elle-même, constatent l'attirance, et partout les âmes croyantes se détournant avec effroi du péril, regardent avec espoir vers le « mystère du Christ » libérateur. Un théologien protestant remarquait récemment que tous les chrétiens « pressentent un *principe dominant* appelé à égaliser les divergences inhérentes à l'idée d'Église et, par conséquent, à amortir le choc des controverses confessionnelles ». Et il ajoutait : « Ce principe est celui du *Corpus Christi*. A l'heure qu'il est, il est au centre de la discussion théologique » (2).

(1) N. PRAVDIN, *Où va le régime des Soviets ?* dans *Le Monde slave*, janv. 1932, p. 2.

(2) R. WILL, *La conception protestante de l'Église considérée comme le Corpus Christi*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. XII, nov.-déc. 1932, p. 466. — On ne lira pas sans intérêt ces accusations du même auteur contre l'individualisme dans sa propre Église : « C'est... l'individualisme typique de la piété protestante qui contrarie la formation du corps du Christ. Si, au moyen-âge, les chrétiens avaient été des molécules amalgamés dans le corps de l'Église, l'homme de la Renaissance

Les théologiens orthodoxes sont, eux aussi, occupés de ce grand problème. Les lecteurs de cette revue le savent : il suffira de les renvoyer aux résumés doctrinaux orthodoxes publiés ici-même depuis plusieurs années dans la *Revue des revues*. Mais à l'encontre de ce qui se passe ailleurs, ce sont les anciens qui se plaignent de ne plus trouver chez les jeunes l'intelligibilité désirable de cette doctrine si importante. « La profonde crise, écrit un publiciste orthodoxe, par laquelle passe le christianisme, est liée à la crise de l'acceptation de l'Église comme corps mystique du Christ, comme vie de grâce. La profondeur et la puissance mystique de l'Église, l'unité réelle de tous en Christ, l'Esprit de l'Église, sont ce que la jeunesse contemporaine accepte le plus difficilement... Chacun prie et dans sa solitude... Une des tâches les plus difficiles est de montrer la réalité de l'Église, de faire découvrir la grandeur de la vie commune dans l'Église, d'aider à surmonter l'isolement terrifiant par une expérience consciente de la réalité commune et bénie de l'Église » (1).

N'essayons pas de multiplier ces textes : tout le monde sait la grande actualité de la question qui nous occupe.

* * *

Dire tout ce que contient la doctrine du corps mystique

s'affirma comme une monade, consciente de son moi. La piété protestante ne s'est pas soustraite à la nouvelle orientation... (*ib.* p. 476). — Malgré les réserves de son prophète (Luther), le protestantisme a hypertrophié le nerf de la conscience individuelle... (p. 47). — D'innombrables sectes, subordonnant la communauté à l'individu et la révélation biblique à la « lumière intérieure » furent, dans la circonférence protestante, les descendants naturels de a Renaissance égocentrique. Le piétisme favorisa la piété sub ective dans ses conventicules. Et aujourd'hui, plus que jamais, les partis se combattent, les écoles se disputent, les âmes se séparent les unes des autres. Une dissémination déplorable des forces vives du protestantisme anémie le corps du Christ. *Disjecta membra* ! » (p. 478.)

(1) J. LAGOVSKY, *La jeunesse de l'émigration* (russe), dans *Jeunesses orthodoxes* (Genève, Christianisme pratique), pp. 67 et 68.

du Christ ne se peut : elle est et elle reste un mystère, que la foi seule nous permet d'atteindre. Il nous sera donné de la contempler dans l'autre vie, et nous verrons alors jusqu'à quel point les comparaisons que l'Écriture nous en a laissées se rapprochent de la réalité. La parabole de la vigne, l'image de l'époux et de l'épouse, du corps et de ses membres, de la tête et du corps, telles sont les formules expressives qui, avec quelques paroles de Jésus, ont été données aux hommes pour soutenir leur foi relativement à ce mystère.

L'essentiel de cette doctrine n'a jamais divisé les chrétiens au point d'obliger l'Église à trancher et à définir, mais toute l'antique tradition s'en est abondamment nourrie, abouchée qu'elle était à la théologie de saint Paul. Cette doctrine était absolument vivante chez les Pères, et la liturgie en a gardé toute la saveur. Néanmoins, on la trouve chez les théologiens modernes à l'état fort et à l'état faible, suivant les deux tendances relatives à son interprétation, lesquelles sont, il faut le dire, toutes deux justifiables devant le magistère ecclésiastique. Le P. Mersch les expose ainsi : « La première se caractérise par son réalisme et son mysticisme... La grande préoccupation qui la conduit est d'aller jusqu'au bout des affirmations scripturaires et patristiques. D'après elle, nous avons avec le Christ une union véritable, une union réelle et ontologique ; vraiment et réellement, il est en nous, et nous en lui ; vraiment et réellement nous sommes tous un en lui, comme lui est un avec le Père... L'autre manière de concevoir ne va pas aussi loin et l'union qu'elle décrit, réelle sans doute, est réelle d'une réalité plus pâle, d'une réalité d'ordre moral. Ce qui la retient, ce ne sont pas, certes, les textes de l'Écriture et des Pères ; ils sont aussi énergiques que possible. C'est le souci, fort légitime, il faut le déclarer, de ne pas multiplier sans raison les mystères de la foi. Tout s'explique donc selon elle, si l'on tient compte de notre ressemblance

avec le Christ et de notre dépendance absolue et multiple vis-à-vis de lui. Notre-Seigneur est le modèle de toutes nos vertus, le principe de tous nos espoirs, le rédempteur de tous nos péchés, la source de toute notre vie surnaturelle. Il est la cause exemplaire et méritoire de notre justification ; il en est même, en un certain sens, la cause finale et efficiente. Il est notre Emmanuel, notre maître, notre conducteur, notre ami, notre frère... Bref, tous les liens qui peuvent rattacher un homme à un autre, nous les avons avec lui, et bien plus nombreux, et bien plus solides » (t. I, pp. XXIII-XXIV).

Accordant résolument et ses convictions et ses préférences à la première manière, le P. Mersch nous guide autour de son objet à travers toute la tradition chrétienne, dans un style lucide, simple et vivace, avec un large optimisme, nous dirions presque avec une bonhomie conquérante, qui rend son ouvrage singulièrement sympathique. Une clairvoyance théologique sûre, mêlée de prudence discrète, le dirige dans toute son étude parmi les nombreux textes qu'il analyse. C'est un plaisir que de le suivre dans les chapitres qui traitent du corps mystique dans les évangiles, saint Paul et la doctrine des Pères. Depuis l'Ancien Testament, qui « n'est occupé que du Christ et de nous dans le Christ » (t. I., p. 9), jusqu'aux derniers scolastiques, et jusqu'à une école moderne de spiritualité spécialement empreinte de christologie, l'étude se poursuit sans fléchissement et avec une égale maîtrise, se plaisant particulièrement à relever les mouvements généraux de l'esprit chrétien à travers les époques. Une doctrine aussi centrale, aussi classique, peut-on dire, que celle du corps mystique, est comme une mesure précise, infaillible pour discerner la valeur de la spiritualité des âges, suivant leur attraction vers des formes moins permanentes et plus périphériques du christianisme, ou leur retour, au contraire, à la pureté de ligne.

Et, à ce point de vue, il faut dire que le présent ouvrage du P. Mersch nous fait distinguer nettement quatre étapes dans la marche de la piété chrétienne.

* * *

La première va depuis les évangiles jusqu'au XIIe siècle environ. Elle est exposée dans le premier volume et dans une partie du second, exactement jusqu'aux pages qui traitent de saint Bernard. C'est, après saint Paul et saint Jean qui ont vu tous les deux « le Sauveur s'étendre dans les siens » (t. I, p. 212), la grande tradition théologique des Pères orientaux, pour lesquels l'incarnation entraînait la divinisation du corps mystique, comme chez saint Athanase (à qui il faut rattacher saint Hilaire), dans les applications morales de saint Jean Chrysostome et surtout chez saint Cyrille d'Alexandrie. En Occident, la doctrine du corps mystique, qui se rencontre déjà bien développée chez les premiers Pères africains, trouve son apogée et son paroxysme chez saint Augustin. Les pages que l'auteur consacre à ce saint laissent une impression inoubliable : le christianisme y apparaît grand ouvert, et lorsqu'on en vient à la pensée du grand docteur sur notre identité avec le Christ, toutes les écorces de notre religion craquent et tombent pour faire place à la plus pure lumière : « L'union des fidèles avec le Sauveur confine à l'identité. Comme Augustin ose le dire, ils sont repris dans le « moi » du Sauveur — ou plutôt c'est le Sauveur qui, en parlant d'eux, va jusqu'à dire « moi ». C'est ici le comble... » Et il cite ces paroles du saint docteur : « Je les sanctifie eux, en moi-même, puisque aussi bien eux sont moi, *quia ipsi sunt ego* ». Et plus loin, cet autre texte : « Autre chose est la présence qu'il a en nous, parce que nous sommes son temple, et autre chose celle qu'il a parce que nous sommes lui-même, *quia et nos ipse sumus* ». Et ailleurs : « Si nous pensons à

nous-mêmes, si nous songeons à son corps, nous verrons que *lui, c'est nous*. Car si nous n'étions pas lui-même, le texte ne serait pas vrai : Ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait ; si nous n'étions pas lui-même, le texte ne serait pas vrai : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu » (t. II, pp. 119-121). Bien entendu, il ne s'agit nullement ici d'une identité physique ; mais cette identité transcendante, mystérieuse, que la tradition a appelée mystique, n'en est pas moins réelle : les réalités surnaturelles sont supra-réelles par rapport aux réalités physiques. L'auteur a du reste pris soin de nous avertir dès le début de son ouvrage des « fausses idées du corps mystique », capables d'engendrer les pires déviations (pp. XXI-XXIII). Cependant, le fait qu'on puisse comprendre mal ce mystère n'est pas une raison pour ne point l'approfondir et y chercher des lumières. A ce compte, il faudrait renoncer à faire de la théologie, car comme le fait remarquer l'auteur, « toutes les vérités en sont là », de pouvoir être mal comprises (*Ibid.*).

Le moyen-âge augustinien restera fidèle à la grande tradition. C'est alors surtout que la théologie de l'eucharistie devient le résumé, la condensation de toute la doctrine du corps mystique. L'idée du *Christ sacrement du Christ*, c'est-à-dire réalité et figure (1), tout comme l'expression *Sacramentum tantum, sacramentum et res et res tantum* — cette dernière étant l'Unité de l'Église représentée par le symbolisme des espèces et causée par le corps même du Christ — datent de cette époque. Elles sont les formules riches sous lesquelles les théologiens d'alors développent la doctrine de saint Augustin sur l'Église, suivant les rapports complexes notés par lui entre les espèces sacramentelles, le corps physique du Christ et son corps mystique (t. II, p. 135). L'auteur note aussi un autre point caracté-

(1) Voir G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, pp. 152-167.

ristique du prolongement de la doctrine d'Augustin au moyen-âge. Il s'agit de la récitation des psaumes, qui ne parlent que du Christ et « du Christ uni à son corps, c'est-à-dire du Christ et de l'Église » (t. II, p. 137), idée chère à de nombreux auteurs monastiques qui l'ont reprise et développée avec amour dans leurs traités.

Dès le XIIe siècle, commencent à poindre les premières lueurs de la scolastique et, avec elle, surgit une tendance rationalisante, qui fera pâlir un peu la doctrine du corps mystique, ainsi que nous le dirons plus loin. Citons encore cette jolie remarque d'Isaac, abbé de l'Étoile près de Poitiers, dont l'originalité dogmatique mériterait d'être amplement relevée, et dont déjà les moines auraient préféré des sermons plus pratiques. Il s'efforce de les contenter. « Mais je l'avoue, dit-il, c'est à contre cœur, car partout ce sont les *mystères* qui me plaisent le plus » (t. II, p. 143, n. 1).

A mesure que s'élèveront les hérésies eucharistiques qui, depuis ce jour jusqu'à la Réforme, ne cesseront guère de se succéder, l'attention des théologiens sera occupée toute entière à l'apologétique et à la démonstration, autour du miracle de la présence réelle. La piété s'en ressentira (t. II, p. 137). Car il faut noter que, si l'hérésie renforce les positions authentiques de la foi par le contre-labeur des théologiens, la doctrine comme telle y « perd toujours quelque chose de ses harmonieuses proportions » car « il en résulte que les autres vérités, qui demeurent toujours des vérités certaines et essentielles, cessent d'apparaître dans leurs exactes proportions, absolument comme les vieilles villes situées à l'arrière ont moins d'importance pendant une guerre, que les tranchées creusées pour abriter le soldat et arrêter l'ennemi » (1).

Avant de parler de la scolastique, il faut signaler un

(1) Dom A. Vonier, *La nouvelle et éternelle Alliance*, p. 2.

premier déclin de la théologie du corps mystique, dû à l'apparition d'une nouvelle tendance dans la piété, tendance dont les origines se confondent avec la personnalité religieuse de saint Bernard, et qui aura une influence considérable sur les siècles suivants. « C'est un fait capital dans l'histoire de ce changement, a-t-on écrit, que l'attitude nouvelle de l'âme chrétienne vis-à-vis du Christ » à cette époque (1).

* * *

A partir de saint Bernard, en effet, une conception s'introduit qui fait passer au second plan l'ancienne manière de concevoir le corps mystique du Christ. « D'une manière générale, lui et son école parlent peu de corps mystique. Ils conçoivent notre union au Christ surtout en ce qu'elle a d'affectif, et, de cet amour personnel, intense, pour le Sauveur et aussi pour sa mère, ils ont parlé avec une émotion qu'on n'avait pas encore exprimée » (t. II, p. 139).

S'il y a beaucoup à dire sur cette période au point de vue de la dévotion, et de cette note de tendresse délicate que toute la seconde partie du moyen-âge a connue dans la piété envers le Sauveur et envers les saints, il y a peu à y remarquer sur le développement de la doctrine du corps mystique. Aussi bien, l'auteur ne s'y attarde pas. Cette tendance bien particulière à l'Occident, laissera une empreinte très profonde dans la piété des fidèles : aujourd'hui même elle subsiste encore très vivante. Les étapes de la vie du Christ, son enfance, son adolescence, sa passion, sa mort, les parties saintes de son corps, son sang, ses cinq plaies, son côté vulnéré, deviendront autant d'objets de culte, qui, multipliés, absorberont l'attention dévôte du moyen-âge, et feront perdre un peu le goût de l'ancienne synthèse augustinienne. Le pieux sentiment devient à la mode

(1) *Christus* ; *La religion chrétienne* (1928), p. 1151-1152.

on le cultive avec une exquise candeur et une ravissante poésie, et chacun y apporte du sien. Ce mouvement se répand dans les monastères dès le XIIe siècle (1). La piété franciscaine viendra, sur cet arbre, cueillir ses meilleurs fruits et, plus tard, la mystique carmélitaine y trouvera un terrain plantureux.

Tandis qu'en Occident, la piété prenait cette route, l'Orient évoluait dans un tout autre sens. Partis d'un même principe — la théologie de saint Paul expliquée par les Pères, — les Orientaux, qui ne connurent guère saint Augustin, avaient leur tradition fermement établie déjà au VIe siècle et on a pu écrire que « l'Orthodoxie moderne a souvent gardé jusqu'aux formules des Pères » (2). Byzance n'eut pas de moyen-âge. La mystique hésychaste marque à peu près l'extrémité de la courbe la plus excentrique à ce point de vue, mais son mouvement n'est guère comparable à aucune tendance de chez nous. Aussi, est-ce avec joie que l'on peut retrouver au XIVe siècle des écrits comme ceux de Nicolas Cabasilas, qui rendent à nos oreilles l'authentique sonorité de la plus pure tradition (3). Le P. Mersch ne parle pas des courants orientaux postérieurs à saint Jean Damascène, et nous ne nous y attarderons pas non plus.

Ce que nous venons de dire au sujet du mouvement spirituel depuis saint Bernard, jusqu'à l'influence de la scolastique, correspond à la seconde étape mentionnée plus haut, qui se caractérise par le côté affectif de la piété.

* * *

La troisième étape est sous le signe de la scolastique.

(1) Voy. Dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle.* P. II, ch. VIII : *Les dévotions.*

(2) M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles de l'Église*, p. 184.

(3) Notamment *La vie en Jésus-Christ*, publiée dans *Irénikon*, en appendice aux n°s 2-6 de l'année 1932.

L'auteur y consacre de nombreux chapitres et entre dans des développements considérables, qui témoignent d'une formation théologique toute moderne, presque d'une communauté de vie avec les distingués et passionnants médiévistes de notre siècle. A vrai dire, les riches glanures qu'il expose ne lui font pas omettre un aveu important. Si les scolastiques ont, en bon nombre de points, perfectionné l'enseignement des Pères, sur d'autres, ils sont en recul. « Au total, ils ont parlé peu et de façon peu énergique, du corps mystique ; les Pères avaient un enseignement plus vigoureux. On se tromperait en effet en jugeant leur doctrine sur les seules citations qui précèdent (dans l'ouvrage). Rassemblées, appuyées les unes sur les autres,... elles donnent l'impression d'un enseignement très en relief. Mais, remises dans leur contexte, clairsemées comme elles le sont, en des œuvres immenses, perdues dans les développements d'où l'idée de l'incorporation au Christ est absente, elles sont loin d'avoir la même signification. Les auteurs qui ont les affirmations les plus énergiques : saint Thomas, Cajetan,... n'en parlent avec force qu'au moment où ils y voient un argument décisif. Bientôt ils n'y songent plus, ou se contentent de répéter les phrases usées qui se transmettent d'auteur à auteur » (t. II, pp. 278-279).

Ce recul, par contre, est bien explicable, car il est « la conséquence du rôle providentiel » assigné aux scolastiques. « Ils ont été suscités pour « sommer » le révélé, pour exprimer les vérités de la foi avec le plus de netteté, le plus d'ordre logique, le plus de cohésion possibles... Que ces ouvriers de précision aient peu étudié une vérité aussi mystérieuse que notre incorporation dans le Christ, on le conçoit sans peine. Le certain vague qu'elle conserve fatalement devait, à ne considérer que la mentalité de beaucoup, la leur rendre peu sympathique » (t. I, p. 151).

L'aristotélisme, ennemi de tout monisme obscur, s'accommodait durement de cette vieille doctrine qui pouvait

paraître à plusieurs comme un morceau de platonisme greffé sur notre religion. D'autre part, l'ancien droit romain remis à la mode, engageait les auteurs à exprimer le christianisme en formules juridiques ; c'est plutôt sous cet aspect que l'Incarnation recueillera les faveurs ; ne s'y prête-t-elle pas, au reste, excellemment ? Mais l'élément « réparateur » du grand mystère, qui a tenté les docteurs de l'École, les a poussés à considérer exagérément parfois les autres plans, les autres ordres, celui de la *natura pura*, et de la *natura elevata*. Dans les constructions qui en sont sorties, si généreuses, si encourageantes pour notre splendide nature humaine, le Christ n'est-il pas apparu comme un élément un peu surérogatoire ? A lire certains summistes, n'a-t-on pas l'impression que la théologie est presque entièrement construite déjà lorsque le Christ entre en scène ? Les esprits n'en sont-ils pas demeurés empreints d'un réalisme imparfait ou imbus de trop de complaisances pour des hypothèses et des fictions ? Si notre nature humaine est belle en elle-même, transfigurée par le Christ, elle l'est bien plus encore, et cela les scolastiques ne l'ont pas oublié. Mais à l'extrême de leur tendance foncière, si par malheur il arrivait à celle-ci de dépasser la mesure, n'y avait-il pas Baïus, le naturalisme, l'immanence ? Le caractère transcendant et profondément institutionnel du christianisme, l'*Instaurare omnia in Christo* perdait un peu, il faut le dire, de son ancienne netteté et de son intrinsécité.

L'auteur est moins dur que nous peut-être et, pour être juste, nous devons souligner ici avec lui tous les services rendus à la théologie par les scolastiques au sujet de la grâce capitale, de l'influx du chef sur les membres, de la divinisation de la souffrance, de la grâce participée, de la cause instrumentale, des anges membres du Christ et surtout de l'univers divinisé en lui. La doctrine des scolastiques a perfectionné en plus d'un point l'enseignement des Pères. « Ils montrent mieux, de façon plus nette et

plus simple à la fois, comment la vie des fidèles est un écoulement, une participation de la vie du Christ ; comment la grâce de la justification prolonge dans les membres, ce qui est dans le chef la grâce de l'union hypostatique » (t. I, p. 278).

Pour continuer la relation que nous avons établie entre la doctrine du corps mystique et l'histoire de la piété, il faut dire ici que le développement intense de la morale des vertus et des vices chez les scolastiques, et qui est le point de départ de notre théologie morale, a exercé également une influence très profonde sur les époques plus récentes. Nous sommes encore tout pétris de ce moralisme. A côté du courant affectif, le courant moralisant de la théologie scolastique viendra, désormais, s'introduire dans les idées d'une manière stable. On pourra écrire des ouvrages entiers de spiritualité en ne parlant que peu du Christ et des sacrements. C'est là, croyons-nous, la raison pour laquelle le P. Mersch a pu limiter son étude sur le corps mystique du Christ chez les auteurs spirituels modernes, à l'école française du cardinal de Bérulle et de ceux qui s'y rattachent (1). N'était-ce point pourtant passer bien des choses sous silence ?

* * *

L'auteur avait traité de l'amoindrissement doctrinal de la théologie du corps mystique chez les protestants en parlant de la scolastique. Il faut revenir à une tendance analogue à propos de la quatrième étape, celle qui gravite autour de l'école française, où la doctrine du corps mystique retrouve ce qu'elle avait perdu « en énergie et en ampleur chez les scolastiques » (t. II, p. 280). Malgré cette

(1) Pour la période contemporaine, l'auteur se contente de mentionner le Cardinal Pie, le schéma du concile du Vatican, et l'encyclique *Miserentissimus*.

énergie et cette ampleur qui sont incontestables, — on s'en rendra compte en lisant les pages qui sont consacrées à cette école — une nuance particulière est introduite ici. « Le pieux cardinal (de Bérulle) propose une spiritualité fort exigeante. Adhérence, dépendance, conduite dérivée de Jésus, se vider de soi pour subir pleinement l'influence de Jésus... La vie surnaturelle nous arrive non d'un Dieu vivant, mais d'un Dieu mourant — on comprend ce que cela veut dire — elle est donc une grâce d'anéantissement, un esprit de mort, une entreprise qui nous confisque à Dieu ». Et on ajoute : « Cette note austère, le Père Charles de Condren et Monsieur Jean-Jacques Olier la donnent encore d'une façon plus vive » (t. II, pp. 297-298).

Le rigorisme, qui est à la base de cette tendance, est un souffle apparenté à la doctrine du protestantisme si méprisante pour notre nature. Le jansénisme en fut le produit le plus apparent, et l'on sait s'il eut la vie dure ! « Il s'agit d'abaisser la nature, de l'écraser presque, de peur qu'elle ne gâte l'œuvre divine ». Aussi bien, « dans ce resserrement général, la doctrine du corps mystique, évidemment, ne se développera pas au large » (t. II, p. 300). Au reste, c'est plutôt l'habitation de Jésus en nous qui est au centre de cette spiritualité. Cela se rattache au corps mystique, mais ce n'est tout de même pas tout à fait la même chose : qu'on se rappelle le texte de saint Augustin qui a été cité plus haut (p. 11). Encore faut-il que le Christ se doive trouver mal à l'aise en l'homme, comme en un tabernacle souillé : « Le chrétien, dit M. Olier, est proprement Jésus-Christ habitant en l'homme. Il n'est plus dans une chair en ressemblance du péché ; mais vivant en nous, il est dans une chair de péché, dans une chair qui ne respire que le péché et qui n'est pétrie que du désir du péché. Il vit par conséquent en nous avec horreur et condamnation perpétuelle de nous-mêmes » (t. II, p. 309, n. I).

C'est bien ici l'hypertrophie de la conscience qui passe

au premier plan. L'homme songe trop à lui-même, et pas assez à la nature à laquelle il est incorporé, pas assez aux autres ni dans le bien, ni dans le mal, ni au grand organisme chrétien dont il fait partie. Cette note de pessimisme ajoutée dans la spiritualité moderne à la piété du sentiment, à l'individualisme et au moralisme ont laissé apparaître une trop grande complexité. Et l'on s'est dit heureusement que, « dans une société aussi traditionnelle que l'Église, les Pères restent une actualité vivante, les sources vives où elle va chercher ses forces spirituelles, les maîtres qu'il convient d'interroger » (1).

Mais ce qu'on a désappris en des siècles ne peut se rapprendre en un jour. Que de luttes il a fallu pour décimer les derniers vestiges du jansénisme ! Et sommes-nous au bout de nos peines ? Le renouveau de la philosophie scolastique et les larges études thomistes sont venus ranimer d'un chaud optimisme les théoriciens chrétiens de la nature humaine. Mais au bout de cette conquête, en commenceront d'autres, jusqu'à ce que notre société, si laïcisée, redevienne vraiment chrétienne.

Ayant rappelé, dans son encyclique *Miserentissimus* du 8 mai 1928, la doctrine du corps mystique du Christ, le pape Pie XI la déclarait « bien opportune à cette heure où le péché abonde, où la société semble s'insurger contre le Christ et son Église, et où la vie chrétienne s'attiédit en tant de chrétiens ». C'est ce que l'auteur développe par manière de conclusion à son ouvrage : « La doctrine du corps mystique, dit-il, convient de façon spéciale à notre époque. Elle est un remède contre le naturalisme qui refroidit la vie chrétienne en trop d'âmes et en trop de peuples... remède à l'individualisme libéral qui resserre encore la vie et la pensée de beaucoup de fidèles... remède aussi à cet autre égoïsme, plus dangereux encore et plus agressif qu'est le

(1) M. Viller, *op. cit.*, p. 183.

nationalisme... remède encore à une conception fausse de la société — conception économique, sociale ou politique — qui n'augmente l'unité du groupement qu'en sacrifiant les droits des individus... remède enfin et surtout, à l'hérésie moderniste, aux vues fausses qu'elle répand sur la religion, et à son faux immanentisme » (t. II, p. 334-335).

Aux fidèles de rapprendre la transcendance de leur vie chrétienne, s'ils veulent mettre un terme à leurs discordances, et s'ils veulent s'unir pour lutter mieux contre le mal. En suivant le Christ, « ils ne marcheront point dans les ténèbres », mais c'est le Christ tout entier qu'il leur faut suivre. Or, le Christ s'est répandu et communiqué, il est en nous, il est surtout dans nos frères. « Il est dans ton frère, s'écrie Tertullien... Tu as vu ton frère, mais c'est ton Seigneur que tu as vu, *Vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum* » (1). Résumé complet et splendide de la doctrine du corps mystique. Tant que les hommes la chercheront ailleurs que là, ils la chercheront en vain.

DOM O. ROUSSEAU.

(1) *De oratione*, 26.

Ordre et Juridiction dans l'Église.

L'Église est l'épouse de Jésus-Christ, qu'il s'est acquise et unie par son sang sur la croix. Le Christ élevé de terre d'abord sur la croix, puis tout glorieux dans les cieux, attire toutes choses à lui (1) et, pour cela, doit agir ici-bas. Cette attirance et cette action cesseront quand « Dieu sera tout en tous » (2) et que l'Église sera réalisée pour l'éternité dans la communauté du Père et de son Fils Jésus-Christ (3) : alors le Christ « remettra le royaume à Dieu et au Père après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (4). Mais tant que cette Église est en construction ou, si l'on préfère, tant que dure le recrutement des élus, il faut que le Christ agisse dans l'Église : nous pouvons dire — cela revient, de fait, au même : il faut que le Christ agisse par l'Église ; ou encore : il faut que l'Église agisse par la puissance et la vertu de Jésus-Christ. C'est pourquoi Jésus-Christ a remis à son épouse comme une dot le pouvoir qu'il possédait de s'unir les hommes pour les unir au Père et les réunir en un seul corps humano-divin (5). C'est ce pouvoir spirituel remis par le Christ à son Église pour continuer en elle, par elle, l'œuvre de sa Rédemption (6), que nous voudrions étudier succinctement.

On distingue généralement trois pouvoirs dans l'Église :

(1) *Jean*, XII, 32. — (2) *I Cor.*, XV, 28. — (3) *I Jean*, I, 3. — (4) *I Cor.*, XV, 24.

(5) « Haec est una quae tenet et possidet omnem sui sponsi et Domini potestatem ». S. AUGUSTIN. *De baptismo* IV, 1, 1 ; P. L. 43, 155.

(6) « Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit... » Concile du Vatican. Const. *Pastor Aeternus*. DENZIGER. *Enchir. symbol.*, nº 1821.

l'ordre, la juridiction et le magistère. L'Église participe par là à cette triple prérogative que nous reconnaissons au Christ d'être notre prêtre, notre roi et notre docteur (1). Lui-même ne s'est-il pas déclaré vie, voie et vérité (2) ? Ainsi l'Église a-t-elle reçu de lui le triple pouvoir de nous vivifier, de nous enseigner et de nous conduire. Laissant de côté, pour le présent du moins, le pouvoir de magistère, nous voudrions exposer brièvement la théologie des pouvoirs d'ordre et de juridiction, leur distinction, leurs rapports. Ce sujet a son intérêt, croyons-nous, pour une exacte intelligence de toute l'ecclésiologie.

I. — Existence, objet et distinction des deux pouvoirs.

Le pouvoir de juridiction. — La juridiction est, dans une société, le pouvoir de dire le droit, *dicere jus*, de définir ce qui est juste, ce qu'il faut faire : et ceci non seulement d'une manière purement théorique, comme un professeur peut le faire dans sa chaire ou son cabinet de travail, mais avec autorité, le droit de se faire obéir et d'obliger à tenir pour juste et pratiquement à faire ce qu'on a dit être tel.

Pourquoi faut-il qu'un tel pouvoir, essentiel à toute société proprement dite, existe aussi dans l'Église ? — Voici. Dieu a voulu que nous fassions notre salut en Église, c'est-à-dire socialement et par une entr'aide mutuelle. Être chrétien, c'est, par toute sa vie et dans cette entr'aide mutuelle, agir comme un membre vivant de l'Église, c'est-à-dire un membre du Christ puisque l'Église est le corps du Christ, puisque l'Église est cette réalité qui n'est pas

(1) Cette distinction des trois fonctions du Christ est souvent exprimée dans la théologie protestante conservatrice, surtout chez les calvinistes. Malgré quelques oppositions, elle est accueillie chez les théologiens orientaux : qu'il suffise de rappeler l'usage qu'en fait Vl. Soloviev.

(2) *Jean*, VI, 6.

de ce monde, bien qu'elle soit dans ce monde, et dans laquelle, mystérieusement, le Christ continue à vivre la vie de l'humanité et l'humanité commence à vivre la vie de Dieu. Si nous possédions déjà à découvert la substance de la vie divine, nous n'aurions plus besoin d'un enseignement de la foi ni de cette célébration symbolique des mystères qui fait le centre du culte chrétien : aussi saint Jean, parlant de l'Église du ciel, la sainte Cité aux douze portes, dit-il : « Je n'y vis point de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau. La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et l'Agneau est son flambeau » (1). L'unité de l'Église naîtrait alors de la similitude radieusement convergente de la vie divine jaillissant en chacun de nous en pleine lumière. Mais tant que cette vie divine est possédée par nous d'une manière imparfaite, précaire, cachée ; tant que l'unité de l'Église doit se réaliser entre des hommes pécheurs, ignorants, trop tentés de n'agir que selon leurs petites vues à eux et peu capables d'accorder spontanément leur pensée et leur action aux besoins de tous, tant que l'Église est une Église en marche, et qui marche par la foi, non par la vue (2), tant que l'Église, en un mot, est une Église militante, elle doit être aussi une Église enseignée, une Église gouvernée, organisée, menée au combat par des chefs. C'est ce que semblent bien un peu méconnaître ceux qui, s'inspirant des vues de Chomjakov, ne veulent envisager l'Église que comme un accord spontané dans l'unité d'un libre amour. Un Vl. Soloviev, au contraire, a fort bien vu et souvent exprimé (3) cette idée que la nécessité d'un ordre hiérarchique et d'un gouvernement des âmes est fondée sur le caractère militant de l'Église, sur l'obligation

(1) *Apoc.*, XXI, 22-23. — (2) *II Cor.*, V, 7.

(3) Vl. Soloviev. *La Russie et l'Église universelle*. Éd. Stock, pp. 36, 105, 119, 129, 302.

d'organiser ici-bas la coopération chrétienne, l'unité de l'action chrétienne en vue de la conquête du ciel. En d'autres termes, l'Église n'est pas seulement une société avec Dieu : elle n'est pas une société purement divine parce que nous ne connaissons qu'en partie (1) et que Dieu n'est pas encore tout en tous ; l'Église est aussi une société humaine où une autorité humaine, bien que reçue de Dieu, doit régler des volontés humaines en vue de les accorder et de les amener à une unité dans la coopération, dans la distribution des tâches et l'exercice de la vie chrétienne. C'est pourquoi Notre-Seigneur a remis aux Apôtres, et ceux-ci ne se sont pas privés de l'exercer, un véritable pouvoir de gouvernement spirituel.

Les textes relatifs au don et à l'exercice de ce pouvoir spirituel sont dans toutes les mémoires ; quand on relit avec cette préoccupation les écrits du Nouveau Testament et particulièrement les épîtres de saint Paul, on est étonné d'en trouver tant, et de si formels. Tous se rattachent finalement au don fait par le Seigneur à Pierre d'abord (2) puis aux douze (3), du droit de lier et de délier et de participer ainsi à la judicature que le Christ lui-même possède sur l'Israël nouveau : judicature qui n'est pas purement d'ordre eschatologique, mais doit s'exercer « sur la terre ». Aussi verrons-nous les Apôtres, puis leurs successeurs, les évêques institués par l'Esprit pour gouverner l'Église de Dieu (4), *légiférer* dans l'Église : « il a paru bon au Saint-Esprit et à nous... » (5), « j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur... Je dis, moi, non le Seigneur... » (6). Nous les verrons encore *juger* « avec la puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ », proclame saint Paul (7), et définir parfaitement les limites de leur compétence propre, qui ne s'étend qu'aux baptisés (8). — Enfin, nous les verrons *punir*,

(1) *I Cor.*, XIII, 9. — (2) *Mat.*, XVI, 19. — (3) *id.*, XVIII, 18. — (4) *Actes*, XX, 28. — (5) *Actes*, XV, 28. — (6) *I Cor.*, VII, 10 et 12. — (7) *I Cor.*, V, 4. — (8) *I Cor.*, V, 12.

excommunier même (1), conscients de ne pas faire autre chose que l'œuvre et la volonté du Seigneur (« qu'il te soit comme un païen ou un publicain ») (2).

On voit que les pouvoirs juridictionnels, s'ils sont des pouvoirs spirituels, reçus directement du Christ comme une communication de son propre pouvoir, et s'ils confèrent à l'Église une compétence irréductible à la compétence des sociétés civiles, ne laissent pas cependant de revenir à l'Église comme société humaine, disons plutôt : comme société faite d'hommes. C'est un point qu'il importe de souligner en reconnaissant que les pouvoirs de gouvernement ne définissent pas l'Église en ce qu'elle a de plus intime et de plus elle-même : ils appartiennent à son être juridique et sociologique, et l'assimilent, sous les réserves qu'on vient de dire, aux autres sociétés d'hommes. C'est le côté générique de l'Église, si l'on veut, par quoi elle communique avec les autres réalités sociales qui sont dans ce monde : bien qu'elle, encore une fois, soit dans ce monde sans être de ce monde.

Plusieurs penseurs orthodoxes reprochent au catholicisme d'avoir naturalisé, sécularisé, mondanisé, paganisé l'idée de l'Église. S'il était vrai, comme ils le pensent peut-être, que la religion se réduit pour nous à cela, que l'Église est d'abord et presque uniquement pour nous un corps où on commande et on obéit, dont l'unité n'est guère qu'une unité d'obéissance, il faudrait reconnaître à leur affirmation une bonne part de vérité : car on aurait réduit l'Église à ce qui lui est commun, du moins génériquement, avec la société naturelle. La suite de cette étude, sans répondre directement à cette appréciation, y apportera, pensons-nous, des corrections si décisives qu'elle invitera à la reviser ou à l'abandonner. D'autres griefs encore, fréquents chez nos frères séparés, supposent, eux aussi,

(1) *I Cor.*, V., etc. — (2) *Mat.*, XVIII, 17.

que l'Église est principalement pour nous un corps juridique et un exercice de pouvoirs juridictionnels : ainsi l'accusation de formalisme, de mécanisme, repose pour une très grande part sur une considération exclusive des pouvoirs de juridiction : ces pouvoirs, nous le verrons, n'atteignent par eux-mêmes que l'extérieur et s'appliquent à définir ce que doivent être, extérieurement, les actes du sacerdoce et de l'activité chrétienne ; si l'on pense que le catholicisme met tout son effort et tout son cœur comme tout son trésor et sa suprême ambition dans une telle réglementation, on sera naturellement porté et on se croira fondé à le taxer de juridisme, de mécanisme et de formalisme. Enfin, on l'accusera par surcroît d'impérialisme et d'ambition d'une domination temporelle universelle : puisqu'on le verra agir dans le temporel et revendiquer comme un droit inaliénable, même comme un devoir sacré, le pouvoir d'agir librement dans le monde, sur le monde, comme le levain sur la pâte : c'est la conséquence nécessaire de sa qualité d'Église militante : seulement, l'avertissement de l'Apôtre nous est adressé à tous, selon lequel un vrai militant du Christ ne doit pas s'embarrasser des affaires de cette vie (1).

Le pouvoir d'ordre. — Mais l'Église est très différente, dans sa structure même et dans ses pouvoirs, de toute autre société humaine. La société politique n'a qu'une fonction de gouvernement, une fonction éducatrice ; l'Église, elle, a une fonction maternelle de génération. C'est que la société civile n'a pas à constituer ses sujets : elle les trouve

(1) *II Tim.*, II, 4. — Cette accusation d'impérialisme n'est-elle pas aussi la rançon de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de la société civile, loi essentielle de la *Politeia* chrétienne ? *"Αρχομεν γὰρ καὶ αὐτοί — Imperium nos quoque gerimus*, s'écriait saint Grégoire de Nazianze *(Ad Nazianzenos. Or.* 17, 8 ; P. G., 35, 975).

et les prend tels quels pour les aider à vivre en hommes ; mais ils ont sans elle l'existence et la possession de leurs puissances d'homme. La société surnaturelle, au contraire, doit d'abord donner l'être et le pouvoir d'agir aux fils qu'elle engendre à Dieu et à la vie selon Dieu : avant de les régir au nom du Christ dans ce royaume qu'elle commence d'être ici-bas, elle doit leur donner le jour, par cette nouvelle naissance de l'eau et de l'Esprit (1) dont le mystère et le sacrement résident en elle. Elle doit leur donner le jour, disons-nous, sans proprement les mettre au monde, car l'Église est une mère qui nous engendre sans cesse sans nous enfanter jamais : elle doit, en effet, nous porter, « jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous » (2) ; la mort des saints est seule la définitive naissance du chrétien, *dies natalis*, et, en attendant cet aboutissement définitif de son travail maternel (3) comme du gémissement de toute la création (4), l'Église engendre et nourrit maternellement ceux qu'elle doit régir au dehors en vue du recrutement et de la « venue » du Royaume de Dieu.

Cette génération, cette nutrition, cette purification, cette transfiguration des âmes font l'objet du sacerdoce de l'Église et définissent la compétence de son pouvoir d'ordre. Le pouvoir d'ordre constitue dans l'Église sa fonction de sanctification ; il vise la communication de la vie divine et l'application à chaque âme, dans le temps et l'espace, de la source de salut et de vie qui est sortie du côté du Christ en croix. Or, comme le dit bien souvent saint Thomas d'Aquin (5), le salut acquis pour tous dans le Christ en croix nous est communiqué spirituellement par la foi et corporel-

(1) *Jean*, III, 5. — (2) *Gal.*, IV, 19.

(3) «L'Église au travail, c'est l'Église en travail ». F. Florand, O. P. *L'Église à l'œuvre*, dans *La vie spirituelle*, juin 1932, pp. 295-307 : p. 296.

(4) *Rom.*, VIII, 22.

(5) Cf. par ex. *De veritate*, q. 27, a. IV ; q. 29, a. VII, ad 8m ; *Contra gentiles*, lib. IV, cap. 55 et 56, etc.

lement par les sacrements de la foi, et surtout par l'eucharistie qui contient la substance même de la Passion vivifiante du Christ. C'est pourquoi l'enseignement de la foi, la célébration et l'administration des sacrements constituent les deux grandes fonctions du prêtre. S'adressant à des hommes pécheurs, l'action sacerdotale aura toujours une fonction purificatrice et illuminatrice. Son exercice commence au baptême, « le sacrement de la foi », ainsi que l'appelle la tradition patristique, et tout à la fois bain de purification et de régénération (1) et sacrement de l'« illumination ». Et ensuite toute l'action du sacerdoce, doctrinale ou sacramentelle, va à unir davantage les fidèles au Christ et au corps du Christ qui est l'Église. Cette union recevant sa perfection dans la célébration du mystère eucharistique et sa consommation dans l'Église par la participation de tous à la communion, on doit dire que toute l'action sacerdotale dont l'acte suprême est la consécration du Corps et du Sang de Jésus-Christ, va à préparer les fidèles à mieux s'unir au Christ par l'Eucharistie. La haute conscience qu'avait un saint Thomas de cette vérité l'a poussé à définir le pouvoir d'ordre lui-même par le pouvoir de consacrer le Corps du Christ et, faisant ce qu'il fit en mémoire de lui (2), d'annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (3). Quand il viendra, en effet, l'acte du sacerdoce cessera comme l'exercice du gouvernement ; car le sacerdoce ne nous donne la vérité de Dieu, par la prédication de la foi et l'administration des sacrements de la foi, que d'une façon sacramentelle, c'est-à-dire à la fois réelle et symbolique, d'une manière imparfaite et tendancielle, comme il convient à cette vie où l'Église est en marche et dans l'attente des biens futurs...

Les théologiens ajoutent que ce pouvoir de consacrer le

(1) *Eph.*, V, 26 s. ; *Tit.*, III, 5. — (2) *Luc*, XXII, 19 ; *I Cor.*, XI, 24-25. — (3) *I Cor.*, XI, 26.

Corps du Christ ou pouvoir sur le Corps vrai et physique du Christ, par quoi se définit en premier lieu le pouvoir d'ordre, entraîne pour les prêtres une autre faculté, qui appartient elle aussi à leur pouvoir d'ordre, faculté précisément de disposer les fidèles à communier au Corps du Seigneur, et qu'ils appellent pouvoir sur le Corps mystique. Ce pouvoir sur le Corps mystique est le pouvoir sacerdotal d'illuminer et de purifier les fidèles par le ministère de la parole et celui des sacrements : sacrements proprement dits, et surtout le sacrement de pénitence ; « sacramentaux », bénédictions, prières publiques, cérémonies de l'Église, tout cet ensemble à la fois suggestif et actif du symbolisme chrétien. Ce pouvoir ou cette fonction concernant le Corps mystique dérive, disent les théologiens (1), du pouvoir de consacrer l'Eucharistie ; c'en est comme une conséquence et une extension : le prêtre qui célèbre la sainte Messe et qui donne la communion doit aussi préparer à Dieu des adorateurs et des communiants. L'épître aux Hébreux ne nous suggère-t-elle pas qu'il en est un peu de même chez le Christ-Jésus ? Toutes ses prérogatives et ses fonctions à notre égard lui viennent de sa qualité de Médiateur de la nouvelle Alliance par l'effusion de son sang : et s'il est « l'évêque de nos âmes » (2), c'est qu'il est « devenu, par le sang du Testament éternel, le grand pasteur des brebis » (3).

Ainsi pour nous résumer :

L'Église a reçu du Christ une participation aux pouvoirs que celui-ci possède en vue de sanctifier le monde ; quand le nombre des élus sera complet (4), que le Christ aura atteint dans son Église, la perfection de sa stature (5) et que Dieu sera tout en tous, ce rôle et ces pouvoirs de

(1) Par exemple S. THOMAS. *Com. sur les Sentences*, liv. IV, dist. 18, q. 1, a. I, q. 2, ad 1m.

(2) *I Petr.*, I, 25. — (3) *Hebr.*, XIII, 20. — (4) *Apoc.*, VI, 11. — (5) *Eph.* IV, 13.

l'Église cesseront : le Royaume, en effet, sera parfaitement réalisé.

Les pouvoirs remis par le Christ à l'Église pour continuer son œuvre sont les pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction.

Le pouvoir de juridiction ou de gouvernement est le pouvoir qu'a l'Église de régir spirituellement les âmes, de porter des lois dans la société chrétienne, d'en assurer l'exécution grâce à un pouvoir judiciaire appuyé d'une faculté de coercition. Ces pouvoirs appartiennent à l'Église comme corps social et, bien que ce sont des pouvoirs spirituels reçus de Dieu à un titre exceptionnel, ils apparentent l'Église à toute société humaine juridiquement constituée.

Mais l'Église a aussi un pouvoir qui lui est rigoureusement propre, le pouvoir d'ordre ou pouvoir de sanctification. Ce pouvoir donne à l'Église la charge et l'autorité de continuer l'œuvre rédemptrice du Christ et de transmettre à chaque âme le bénéfice de la Passion du Christ par la foi et les sacrements de la foi. Il comporte d'abord le pouvoir de consacrer le Corps du Christ, puis, découlant de ce pouvoir, celui d'illuminer et de purifier les fidèles — pouvoir sacerdotal sur le Corps mystique — en vue d'en faire de meilleurs adorateurs de Dieu et de meilleurs communiants au Corps du Seigneur.

(*A suivre.*)

Le Saulchoir.

Fr. M. J. Congar, O. P.

L'Impiété russe.

Pourquoi pas plutôt et plus simplement « l'athéisme russe » ? « Athéisme » est un terme depuis longtemps en cours, non seulement en philosophie et en théologie, mais aussi dans le langage usuel. Il ne fait point mauvaise figure, est discret et de bon ton en comparaison de la brutalité du mot « impiété ». Il dégage même, généralement, cette odeur de culture plus profonde et de supériorité intellectuelle, que l'on croyait, il y a peu de temps encore, devoir comme instinctivement rapporter au concept d'athéisme. Pourquoi donc faire si brutalement exploser ce terme d'« impiété russe » aux oreilles de nos contemporains déjà assez énervés ? Eh bien, par pur amour du prochain, par politesse : parce que les Russes bolchéviques l'entendent ainsi. Orgueilleux et provoquants, ils se nomment eux-mêmes *bezbožniki*, sans Dieu, terme qui signifierait aussi bien « scélérat » qu'« impie », et qui veut déclarer que tout l'ensemble des valeurs intellectuelles, éthiques et spirituelles lié à l'idée de Dieu et que l'athéisme de l'Europe occidentale, on ne sait pour quelles raisons mystérieuses, respecte encore, est, dans la Russie nouvelle, foulé aux pieds et jeté au rebut. L'athéisme n'est pas seulement ici une chose négative, une non-considération de Dieu, une relégation de la question de Dieu, de la religion, suivant le *leitmotiv* socialdemokrate, dans la catégorie des « affaires privées ». Il est une chose positive, une lutte contre Dieu, lequel apparaît comme le dernier symbole de tout ce qui s'oppose au prolétariat. Le mot d'ordre de Karl Marx de « libérer les consciences du fantôme religieux », le bolchévisme russe le sent aujourd'hui comme un devoir décisif, comme *son* devoir. Dans les derniers jours de novembre 1932, la revue

Bezbožnik relatait un nouveau plan quinquennal, qui avait recueilli aussitôt l'adhésion du gouvernement des soviets. Ce n'était plus un plan économique, mais antireligieux, prévoyant pour l'année 1938 l'extirpation complète de toute religion : la lecture et l'impression de tout genre de littérature religieuse seraient poursuivies comme délits de droit criminel ; toutes les églises, synagogues, mosquées et tous immeubles servant à quelque but religieux, transformés en cinémas ou en clubs de travailleurs. Qu'elle est belle, l'expression de M. Luc Durtain, dans la préface au livre de Vladimir Pozner — un Russe écrivant en français — intitulé « U. R. S. S ? » : « Un rêve prodigieux de justice a saisi la sixième partie de notre planète… ! » Cette parole, souvent répétée, du « rêve de justice bolchévique », rend rêveur. Je viens de lire un ouvrage très documenté sur la Révolution russe de 1917 à 1922 (1) et je suis encore épouvanté de l'inhumaine et invraisemblable barbarie qui a accompagné l'établissement du régime bolchévique. Il est bien étrange que tout cela est omis sans scrupule par ceux qui ne cessent d'imputer à l'Église les atroces persécutions contre les sorcières au moyen-âge. Et pourtant des études objectives ont depuis longtemps établi que les facteurs de ces procès fameux étaient d'une part la superstition générale issue du peuple, et d'autre part, le droit romain récemment réintroduit. Or, il y a aujourd'hui, en dehors même du communisme des partis, une littérature communiste extra-russe, pour laquelle tout ce qui se passe en Russie soviétique est idéal, digne d'admiration et juste, pour la simple raison que cela se passe là-bas. « On vous raconte les atrocités de la Terreur russe… Ce n'est pas le bolchévisme dans sa conception, mais le bolchévisme plus une Russie dans son désarroi, après une guerre perdue, une Russie toute déchi-

(1) Franz Goldschmitt. *Sowjet-Russland*, Cologne, Katholische Tat-Verlag, 1931. Cfr. *Irénikon* 1932, IX, nº 5, p. 465.

rée », dit Alphonse Paquet dans son ouvrage sur l'esprit de la révolution russe.

* * *

Mises à part les circonstances raillant toute justice qui accompagnent sa réalisation, qu'est-ce donc que le bolchévisme dans sa conception ? Qu'a-t-il de si passionnant ? A quoi vise-t-il ? Au désordre, au chaos, à l'anarchie ? Non, il tend vers un nouvel ordre du monde, il vise à un système qu'on pourrait appeler de justice absolue. D'une justice, comprise peut-être pour les membres de la « classe », c'est-à-dire pour les ouvriers et les paysans collectivisés, soit, mais d'une injustice et d'une intolérance totale pour ceux qui pensent et vivent autrement. Il vise à être une nouvelle religion, mais une religion purement sociale. Et on ne doit pas prendre cette expression à la légère. Il s'agit bien, en effet, d'une religion vraiment nouvelle, qui n'a rien de commun avec les anciennes formes religieuses, hormis pourtant le fondement d'une foi mystique. Les deux facteurs essentiels de la religion en sont absents, à savoir la transcendance de Dieu et l'immanence de l'homme par rapport au monde. Ils sont remplacés par la « classe ». Non seulement Dieu, mais même l'homme comme personnalité n'existe plus. Existence et droit à l'existence, seul l'ensemble de la société, seule la nouvelle communauté fondue en une seule classe peuvent l'avoir encore.

Ces indications, que nous ne pouvions omettre actuellement, nous font comprendre pourquoi le bolchévisme, à mesure que son essence propre se manifeste à nous, tombe dans une opposition de plus en plus violente contre toute religion authentique. Dans le fascicule d'octobre 1932 de la revue internationale *Esprit*, un intellectuel français confesse, dans un brillant récit de voyage, un enthousiaste *Credo* envers le communisme. Cependant, le fanatisme et

l'étroitesse d'esprit de la propagande antireligieuse provoquent chez lui un certain hochement de tête, voire de graves appréhensions : « Par moment, je me demande, dit-il, s'ils (les bolchéviks) ne gâchent pas la révolution ». Car il sait que la bêtise humaine peut gâter toutes choses. Et c'est exact. Nous savons, en effet, que c'est la bêtise et l'ignorance religieuse du peuple fidèle russe et de ses prêtres qui ont fait surgir le fantôme de la propagande antireligieuse des soviets. Et cet auteur, tout croyant bolchévique qu'il est, sait lui-même combien tout ce sabbat d'incrédulité, par son stupide fanatisme, peut aussi compromettre la cause de la Révolution. Le fait qu'il s'émeut et qu'il est déconcerté (et ce n'est pas par religion, bien sûr : toutes ces formes religieuses qui surgissent aujourd'hui ont, selon lui, fini leur temps), démontre qu'il n'a point acquis l'évidence que le bolchévisme russe, dans son intrinsèque logique, soit vraiment autre chose qu'une « anti-religion », et un simple mouvement de « sans Dieu ».

* * *

Ce nous est une grande satisfaction de pouvoir renvoyer à un nouvel ouvrage qui entreprend précisément la tâche de nous révéler ce visage du bolchévisme, l'*Impiété russe*, d'Adolphe Ziegler (1). L'auteur y décrit, d'après les décrets et ordonnances officielles, en se basant sur une connaissance puisée à même les revues et organes conducteurs antireligieux, et d'après un matériel de gravures mis à jour pour la première fois, le développement de cette rébellion gigantesque contre la religion, depuis ses premiers débuts jusqu'en l'année 1932. Pour ce qui est de la conception philosophique et psychologique dans ses plus profondes racines, il faudra encore s'enquérir auprès d'autres informateurs, notam-

(1) A. ZIEGLER. *Die russische Gottlosenbewegung.* Munich, Kösel. Cf. *Irénikon*, 1932, IX, n° 6, p. 517.

ment consulter les essais de Berdjaev, éparpillés dans différentes revues. Mais comme exposé en conformité avec les sources du mouvement des sans-Dieu, et comme analyse scientifique objective de sa force entraînante, de ses points d'appuis, de ses ressources et de ses méthodes, l'ouvrage de Ziegler rendra des services de choix à celui qui s'intéresse aux événements de Russie. Et qui oserait ne pas s'y intéresser alors qu'un public restreint a le droit d'attendre de lui un mot d'éclaircissement et de conduite spirituelle ?

Faut-il que ces enquêtes soient une immixtion dans les affaires d'un État étranger ? La religion n'est nullement une chose intérieure à un État, elle regarde toute l'humanité et est au-dessus de tous les États. Au reste, ce que les Russes veulent exterminer, ce n'est pas la religion de leur propre pays, mais celle de la terre entière. S'ils ne peuvent plus rien exporter, ils exporteront toujours leur impiété. Et leur manière de propagande antireligieuse représente vraiment la plus brutale immixtion qu'on puisse imaginer dans les affaires les plus importantes des hommes, l'attentat le plus vil aux biens les plus sacrés de l'humanité. Il est déjà bien significatif que le poète Anatole France, tout libre penseur qu'il était, et aux oreilles de qui la musique de l'avenir du bolchévisme faisait résonner de si doux accents, dut écrire à l'écrivain russe Maxime Gorki, en octobre 1924 : « Je ne veux aucune communication avec de tels gens ; des actes pareils anéantissent toute liberté dans le monde ; au nom de l'humanité, au nom des intérêts les plus élevés du prolétariat, je proteste contre de telles actions ». Liberté ! Il faut oublier ces paroles quand on parle de la Russie bolchévique. Il n'y a de liberté qu'au service du prolétariat ; les intérêts les plus élevés ne valent exclusivement que pour autant qu'ils favorisent l'ascension économique du prolétariat ; tout ce qui ne se subordonne pas sans réserve à ce but final et unique est réprimé. Il ne faut pas croire qu'avec le temps la tendance antireli-

gieuse du bolchévisme diminue. « La puissance soviétique lutte contre la religion, mais pas par le moyen de la violence et de la contrainte », affirme le « Manuel pour les ouvriers des cercles antireligieux ». Certes à quoi bon exterminer par le feu et le glaive des gens qui hurlent leur insupportable complainte, quand on peut atteindre le même but beaucoup plus tranquillement et beaucoup plus radicalement par des lois ? Les plus dangereux assassins de la religion sont les lois antireligieuses, et la violence et la contrainte ne sont pas moins violence et contrainte par ce fait qu'elles s'exécutent de manière organisée en un plan quinquennal antireligieux. Cette guerre de religion systématique et organisée n'est survenue qu'en 1929, au congrès panrusse des sans-Dieu qui a été tenu cette année-là à Moscou. L'association des sans-Dieu, fondée à Moscou en 1925, changea alors son nom en « Association des sans-Dieu militants ». Ceux-ci se constituent comme « une organisation sociale volontaire prolétarienne se proposant comme office d'unir les larges masses de travailleurs de l'U. R. S. S. pour la lutte active, systématique et tenace contre la religion sous toutes ses espèces et formes, comme contre l'obstacle à l'édifice socialiste et à la révolution culturelle ».

* * *

Le mouvement des sans-Dieu fait, en Russie, des progrès incontestables. Ziegler reproduit les tableaux bolchéviques sur lesquels on peut suivre son accroissement à l'aide de chiffres. La raison principale en est justement dans l'égale proportion toujours croissante de l'édifice socialiste, c'est-à-dire de l'industrialisation et de la collectivisation du pays, et de la lutte contre la religion. Et ceci est spécifiquement russe, à savoir que la technique et l'industrie soient selon leur essence antireligieuses et athées ; de telles choses n'entreraient pas dans la moindre cervelle d'un de nos occi-

dentaux. Là-bas les masses en sont encore à ce point inimaginable de primitivisme, qu'elles acceptent de tels non-sens comme des dogmes, avec d'autant plus de crédulité qu'elles sont devenues incrédules envers les dogmes authentiques et profonds de la religion. Pays des possibilités illimitées ! Celui qui entre dans une industrie ou dans une entreprise collectivisée doit forcément quitter l'Église et entrer, de force, dans l'association des sans-Dieu. Qu'on veuille bien noter cette phrase de Ziegler : « Ce n'est pas par des armes spirituelles que le mouvement des sans-Dieu saisit les millions d'hommes, ce n'est pas non plus par sa propagande, qui ne recule pourtant pas devant les plus rejetables des procédés, mais par le moyen des manœuvres économique et politique. C'est en cela que gît la force du mouvement ; comme c'est en cela aussi que gît sa faiblesse ».

Les sans-Dieu de la Russie soviétique ne luttent pas avec des armes spirituelles. On ne saurait insister assez vigoureusement sur ce fait pour l'édification des cercles qui, en Europe occidentale, attendent du bolchévisme un triomphe intellectuel sur la foi des croyants. Dans la propagande antireligieuse des soviets, il n'y a aucune trace d'esprit scientifique à trouver. Le chapitre de Ziegler intitulé « Pseudo-science » le démontre d'une manière exhaustive. La revue *Antireligioznik* se donne, il est vrai, les allures d'un organe scientifico-méthodique. En réalité son contenu ne dépasse pas une lutte convulsive et affolée de pseudo-science. Tout ce qui a jamais été dit et écrit contre la religion et contre une religion, — tentatives d'explication du phénomène religieux répandu dans tout le monde, réfutations de doctrines particulières, railleries et plaisanteries de valetaille, — tout cela est tiré du rebut et du déchet de l'Europe par les sans-Dieu, accepté sans critique aucune et avec une crédulité qui dépasse de loin la foi religieuse. Et tout cela est prêché au peuple comme le dernier cri de la

sagesse, à ce peuple qui est illettré et en est encore à apprendre ses mots ».

C'est ainsi qu'on croit en Russie que la découverte de Copernic, mettant fin à la croyance en la position centrale de la terre dans le monde astronomique, a mis fin, par le fait même, à la position centrale du phénomène « l'homme », et par conséquent aux idées de création et de rédemption. On ne se tourmente pas beaucoup non plus pour le problème de la nature spirituelle, car on vit dans la conviction que l'intermédiaire entre l'homme et le singe qui a été recherché avec tant d'efforts douloureux par l'athéisme occidental, est connu et trouvé depuis très longtemps, et cela avec une évidence qui crève les yeux. Si un savant a le malheur de s'enhardir jusqu'à proposer quelque théorie idéaliste, c'est-à-dire en contradiction avec le dogme des sans-Dieu de l'homme-animal technicisé à 100 %, il perd *ipso facto* son rang de savant, il n'est plus qu'un infâme bourgeois, et on n'a plus le droit de croire à une seule parole sortie de sa bouche. C'est ainsi que Bucharin fut avisé de ce qu'il avait à quitter son domaine spécial de la physique et de la chimie, pour s'aventurer dans le champ autoritativement clos de la philosophie de l'esprit libre.

* * *

Comment donc apparaît le processus scientifique dans l'éducation athéiste du peuple ? A l'école, par exemple, le programme est, depuis 1929, totalement antireligieux, et prescrit l'enseignement régulier de l'impiété. Voici un cas que la revue scientifico-méthodique *Antireligioznik* propose comme modèle. A l'école gardienne, car déjà à l'âge préscolaire la propagande doit intervenir, les enfants incrédules sont excités contre les enfants croyants. Le fils du communiste, S., demande à la *veročka* (croyante) : « Eh

bien ! où est-il, ton Dieu ? — Au ciel. — Mais où est posé son lit dans les nuages ? » Et quand la petite W., instruite par sa mère, déclare le lendemain que Dieu n'est pas assis sur les nuages, qu'il est esprit et habite partout, le garnement communiste met ses mains dans les poches et lance toute la supériorité de la conception du monde communiste : « Partout ? Alors, il est aussi dans ma poche. Eh bien ! Dieu, sortez, il n'y a rien à chercher dans les poches d'autrui ». Bref, l'essentiel de tous les arguments contre Dieu, dont l'institutrice doit bourrer le crâne des enfants, se réduit à cette sagesse : « Il n'y a pas de Dieu, parce qu'on ne le voit pas ». Ce sont les *bourjouï* qui ont inventé Dieu pour effrayer les pauvres.

Il ne faudrait point croire cependant que cette propagande de l'impiété dont le manque d'esprit crierait vengeance au ciel si le ciel n'était point de trop dans le paradis des soviets, — gagne en raffinement de pensée et en vérité à mesure qu'elle passe dans l'école proprement dite, ou dans les soi-disant universités (le diable sait pourquoi on les appelle ainsi !) de paysans et d'ouvriers. Dans les offices religieux de l'Église orthodoxe d'avant la Révolution, l'instruction catéchétique ne jouait pour ainsi dire aucun rôle. Dans ce domaine, comme dans le domaine social, la passivité de l'Église a frayé la voie au bolchévisme. Le niveau inférieur de la connaissance religieuse du peuple a conditionné le niveau inférieur de sa critique.

Celle-ci n'excelle que dans la caricature. Il faut que, du côté de l'Église orthodoxe, le *mea culpa* rejoigne, sur ce point, le cri d'alarme contre cette « manie » des miracles poussée jusqu'à la superstition, qui a rendu la lutte contre la religion plus aisée, en Russie, que dans n'importe quel autre pays du monde. Et si, à notre sens, cette lutte atteint plus une contrefaçon superstitieuse de religion que la religion véritable, cela ne change rien au fait que c'est la religion véritable qui est visée et qui, de fait, est minée aussi.

Cela nous fait rire d'entendre le pope parler de l'approche de l'antéchrist à l'arrivée d'un tracteur dans la « collective » du village. Et, de constater que les apôtres de l'impiété entretiennent dans leur for interne la même conviction, à savoir que la semeuse et l'engrais de Kali portent la marque de l'antéchrist, et leur fait émettre comme mot d'ordre contre le pope : « Avec le tracteur, sans Dieu ; sans tracteur, avec Dieu », c'est également pour nous d'une hilarité irrésistible. Et pourtant, du côté des soviets, on prend ces choses-là très au sérieux, de part et d'autre. On peut, dans la revue *Bezbožnik u Stanka* (le sans-Dieu à l'Usine) lire des appels comme ceux-ci : « Concours pour paysannes. Prix : une propriété rurale toute appareillée. Recevra ce prix, la paysanne qui, au moyen de prières et sans lui donner de nourriture, tirera de sa vache 150 seaux de lait. Pour la récitation des formules, il sera permis d'inviter les popes des villages de tout le district gouvernemental, y inclus le patriarche ».

Ce sont de telles choses en Russie qui de nos jours mènent les gens. A nos paysans croyants, une semblable propagande paraîtrait de la vraie folie ; là-bas, cela mène à l'apostasie. On peut certainement admettre, avec Ziegler, que de pareils arguments, si dépourvus d'esprit (comme tous ceux qui sont exposés dans le musée antireligieux en forme de placards et de tableaux) devraient à la longue perdre leur effet. Car il faut prévoir le temps où, conséquemment à l'éveil des esprits ainsi stimulés, tout l'analphabétisme étant liquidé et les besoins de lecture et d'instruction étant venus à s'augmenter, le peuple pourra se faire une vraie réflexion sur la vie.

Les paysans russes, se réveillant alors du sommeil antireligieux qu'on leur avait si artificiellement infusé, reconnaîtront avec colère que les sans-Dieu les ont dupés sur le vrai sens de la vie.

Mais qui peut être prophète en cet ordre de choses ? Le facteur le plus important de la propagande antireligieuse russe est la manœuvre politico-économique, et celle-ci a fait son chemin quand même, malgré des crises passagères. Et le bolchévisme fonde tous ses espoirs sur cette carte. L'*Antireligioznik* déclare : « L'établissement du *kolkhoz* dans les villages est essentiellement un facteur d'athéisme. Moins les paysans se sentent écrasés par les forces de la nature, plus ils se détournent de la religion ». Par *kolkhoz*, on entend l'économie rurale exercée collectivement ; tout est collectif : machines, instruments, bétail, sol, ainsi que le produit du travail, au moins pour autant que l'État ne le réclame pas. Quoique, pratiquement, le *kolkhoz* reste bien en deçà de son idéal, il fait pourtant des progrès rapides en raison de ce qu'il promet, et grâce à la presse. Jusqu'au milieu de l'année 1931, 52 % de l'industrie paysanne était collectivisée. Et c'est autant de gagné pour l'athéisme, au moins d'après les calculs bolchéviques.

Le collectivisme n'est pourtant pas athée de par sa nature : l'Église primitive n'a-t-elle pas vécu dans le collectivisme, et les ordres religieux ne le pratiquent-ils pas encore ? La technique et l'industrie ne le sont pas davantage : pour la philosophie chrétienne, les merveilles de la technique sont autant de témoignages de la supériorité franchement surnaturelle de l'esprit humain sur la pure nature, qui, sans l'existence de l'Être absolu, serait inexplicable. C'est la technique sans retenue et la production industrielle « devenue folle » qui, par ses conséquences, peut mener à l'athéisme. Nous avons bien l'expérience de phénomènes d'industrialisation croissante qui ont rompu les anciens cadres sociaux, la famille, les villages, les classes, et ont fait des travailleurs une masse errante de prolétaires sans foyer. De tels hommes, devenus totalement dépendants des forces économiques sur lesquelles règne le rythme inhumain et la loi implacable de la machine,

sont adaptés psychologiquement à une conception du monde dans laquelle ne compte plus que la matière, et dont Marx et Lenin sont les prophètes. Et c'est pourquoi la Russie des soviets tend avec un zèle fanatique vers la prolétarisation croissante de sa population, tandis que partout ailleurs, sinon par un sentiment chrétien, au moins par un sentiment humanitaire, le but qu'on s'efforce d'avoir toujours devant les yeux comme un idéal social, est précisément la déprolétarisation des ouvriers. Mais en Russie on semble avoir en vue avant toute chose la domination de l'impiété sur les masses, dût même le pays entier en périr. Mgr d'Herbigny, président de la commission romaine *pro Russia* exposant une enquête minutieuse, dans une conférence donnée en décembre 1932, sur la lutte religieuse bolchévique, y déclarait qu'on n'arrivait pas à saisir la vraie pensée de Moscou sur ce point, à savoir si cette lutte antireligieuse était un but en soi, ou un moyen pour atteindre la révolution mondiale politique.

En tous cas, ce n'est qu'en cette année que Moscou a accentué le caractère international de sa propagande antireligieuse. L'association des sans-Dieu militants promet « d'exploiter jusqu'à la dernière limite » tous les moyens pour communiquer aux sans-Dieu de l'étranger « au moins une partie de son expérience si riche dans le domaine de la lutte contre l'Église, le papisme, et la religion ». Aussi bien, l'action catholique et en général toute action religieuse ne peuvent négliger aucune ressource pour se faire un jugement aussi exact que possible sur le mouvement des sans-Dieu. Ce jugement trouvera sa source dans le livre de Ziegler.

CHARLES PFLEGER.

Qu'est-ce que la « Sainte Russie »?[1]

I

Les événements actuels de Russie attirent l'attention du monde occidental et commencent à l'inquiéter. Beaucoup d'écrivains de nos pays, et parmi les plus profonds, se rendent compte que la lutte fatale, sans merci des deux Russies, la sainte et l'athée, est un fait historique extraordinaire, presque inouï.

Au fond de cet intérêt général, n'y a-t-il pas un sentiment mystérieux qui, dans la lutte russe pour ou contre le Christ, reconnaît un élément humain très universel, et comme une réminiscence lointaine d'anciens combats ? Dès les

(1) L'auteur de cet article, le Dr Kobolinskij-Ellis, dont les commentaires sur les traductions de Soloviev ont été fort appréciés en Allemagne (chez Grünewald, à Mayence ; noter surtout *Monarchia Sancti Petri*, 1929, cfr *Irénikon*, VII, p. 741), est connu déjà de nos lecteurs par les études qu'il publia jadis ici sur P. Čaadaev. Sans être un théologien de profession, M. Kobolinskij est très versé dans l'histoire des religions, et possède une grande compétence dans les sujets littéraires. Né à Moscou en 1872, d'une famille religieuse et cultivée, il a pu, après des études sociales approfondies, entrer en contact intime avec le milieu intellectuel des chercheurs religieux que furent V. Soloviev, son frère Michel, G. Račinskij et tant d'autres. Séjournant à l'étranger depuis 1911, M. Kobolinskij s'est familiarisé avec l'art et la philosophie allemande et a combattu le mouvement anthroposophique (*Christliche Weisheit*, Bâle, 1929 ; *Irénikon*, t. VIII, p. 85). En juillet 1931, il a adhéré à l'Église catholique. Nos lecteurs ne s'étonneront pas de l'originalité de ses vastes synthèses, trop vastes peut-être pour des yeux habitués surtout à l'analyse, mais en tous cas très caractéristiques de la manière russe de la philosophie de l'histoire, et suggestives aussi du sujet qu'elles traitent avec grande sincérité. C'est du reste uniquement à titre de document, et comme témoignage de la pensée religieuse russe, que nous publions ces pages (remarque que nous voulons appliquer spécialement au § IV.) (N. d. l. R.).

premiers âges, en effet, les peuples se sont fait de telles guerres, et le Mal a toujours attaqué le Bien. C'est ainsi que la lumineuse et mystique race iranienne s'était trouvée en lutte avec le sombre Touran pénétré d'obscure magie, et l'avait combattu, consciente d'attaquer dans son ennemi l'ennemi du Bien. De même, la vieille Égypte théocratique, siège de l'ancienne sagesse, dut subir le joug des malfaisants Hyksos. Et il y aurait bien d'autres exemples encore. Ne pourrait-on les faire remonter tous au fait primordial, au conflit initial de Caïn et d'Abel, contenant en germe la scission de l'humanité en deux camps, lutte qui, à la fin des âges, se manifestera pleinement dans le règne du Christ d'une part, et celui de l'Antéchrist de l'autre, et, suivant la révélation de saint Jean, se terminera par le triomphe absolu du Bien sur le Mal ?

Le Christ rendait responsable de « tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie » (Matth., XXIII, 35) la malice des pharisiens. Ne faut-il pas voir dans cette malice une image de toute la malice humaine ?

Cette lutte séculaire des deux parties de l'humanité, depuis le conflit préhistorique des « fils de Caïn » et des « fils d'Abel » jusqu'au conflit apocalyptique des races et des peuples, des vertus célestes et des puissances infernales, constitue un élément des plus importants de toute l'histoire de l'humanité. C'est un processus qui part du premier Adam, chef du genre humain, et va à la récapitulation universelle dans le Christ. Il se développe dans le temps sous forme de lutte libre pour la vérité et le Bien. Sa marche n'est pas uniforme ; mais cependant, on pourrait parler d'époques, de pays, de races, de peuples à tendances bonnes ou mauvaises, claires ou obscures, suivant que leur action dans l'histoire s'est manifestée par un progrès moral ou par un recul. Qu'on veuille bien nous entendre : Il ne s'agit nullement ici d'un rappel de la

doctrine manichéenne ; mais de l'influence sur les hommes de l'esprit du Mal, suivant qu'il s'est plus ou moins développé en eux. C'est en ce sens seulement qu'on peut parler de « bonnes » et de « mauvaises » races, pour autant que la tendance vers le Bien a contrarié efficacement ou non la tendance vers le Mal, et cela d'après le mouvement de la libre volonté.

Parmi tous les peuples « favorisés », il faudrait mentionner, à côté des Israélites, qui l'étaient par vocation, les Hindous, les Perses ou Iraniens et les Égyptiens. Dans l'ancienne Loi, il y avait un peuple élu de Dieu. Cette élection a cessé avec l'Incarnation, et Dieu s'est révélé à tous les hommes. Mais si le christianisme a aboli en principe toute différence entre les races, il n'en reste pas moins vrai que, psychologiquement, les caractères subsistent, et avec eux, les défauts des peuples. Ceux-ci ne peuvent se corriger qu'à la longue, sous l'influence de la grâce chrétienne. Le Mal, nous ne le savons que trop, revient périodiquement agiter l'humanité de ses secousses, et le Bien se doit de lutter contre lui.

Ces préliminaires étaient nécessaires à notre sujet. On entend souvent parler de la « Sainte Russie », et on risquerait de saisir mal cette expression, à notre sens, si on ne la replaçait dans toute la largeur de son cadre historique et ethnique.

II

Pour comprendre le sens profond du nom de « Sainte Russie », il faut savoir tout d'abord que le phénomène mystique qu'il désigne, a commencé proprement avec le baptême de la Russie sous saint Vladimir, et n'a cessé d'exister depuis, bien qu'il ait été parfois obscurci par le mal. Aujourd'hui, sous la plus infâme persécution, il est, croyons-nous, en voie de se révéler dans toute sa force lumineuse, en rendant à Dieu le témoignage du sang, et

cela, comme nous le dirons plus loin, pour le bien de l'humanité. Or, la sainte Russie a elle-même compris la mission de son baptême comme un prolongement *chrétien* — insistons sur ce mot —, comme une consécration de son message et de son rôle dans la lutte des bonnes races contre les mauvaises. Elle s'était déclarée l'héritière de l'Inde brahmane et de l'Iran lumineux, et se crut toujours fermement telle. Christianisée, elle le sera plus que jamais. C'est ainsi que dans les anciens chants épiques (appelés *bylines*) du cycle de Kiev, figure saint Vladimir de Kiev, le premier prince russe chrétien, comme chef des *Bogatyrs* (héros) luttant au nom de la croix contre la force sombre des steppes, c'est-à-dire contre les Mongols, les enfants du Touran. Et le peuple, dans son idéalisme, n'a pu oublier ce beau printemps du christianisme russe avec ses moines, ses pèlerins et ses princes victorieux. Plus tard même, il se consolait des vexations de la domination tatare par les souvenirs qui ressuscitaient l'âge premier et heureux de ces *Bogatyrs*. Ne perçoit-on pas comme un demi-regret de ce que Vladimir et ses chevaliers n'aient plus été là, à une époque postérieure, pour disperser la force mongole ? Quand vint enfin la libération, grâce aux efforts spirituels du grand thaumaturge et apôtre Serge de Radonež, et à l'intrépidité du prince Dmitri Donskoj, il se forma des chants et des légendes rattachant ces exploits aux exploits des anciens *Bogatyrs* de Kiev. C'était la « Sainte Russie » qui renaissait alors sous le signe visible du Kremlin de Moscou.

On peut apprécier différemment la persuasion des anciens habitants de la Russie païenne à se croire « bons » et « prédestinés au Bien » ; le lien entre cette persuasion et l'idée postérieure de la « Sainte Russie » est indéniable, comme nous l'allons voir dans l'ancienne littérature religieuse et les chansons épiques (*bylines*).

Pour saisir le sens mystique et poétique de la « Sainte Russie », il faut surtout fixer son attention sur les chants et

poésies religieuses des pèlerins et sur l'ancienne littérature ecclésiastique. L'âme russe chante, rit et se lamente dans les chansons épiques et dans les *bylines*, en manifestant, notons-le bien, un lien mystique avec l'antiquité iranienne et l'antique sagesse de l'Inde. Dans les plus anciennes poésies religieuses populaires de la « Sainte Russie », se font entendre les échos des vieilles Mantras hindoues, et des hymnes védiques (1). Et, tout étrange que cela puisse paraître, le caractère du monachisme et de l'anachorétisme russe ancien, conservé presque miraculeusement de nos jours dans le *starčestvo*, reproduit d'une façon toute chrétienne et transfigurée la manière des anciens sages brahmaniques (*Richis*) et des moines mendiants bouddhiques. Les anciens pèlerins russes (*kaliki perechožyj*) rappellent singulièrement les adeptes errants de Sakia Mouni comme aussi les pèlerins du moyen-âge occidental.

En outre, une tendance mystique se manifeste dans les *bylines* de la période de Kiev. Le centre y est occupé par saint Vladimir, idéalisé tout comme l'ont été le roi Arthur en Bretagne, Charlemagne en Germanie et en France. Il

(1) Les poésies religieuses remontent à l'origine du christianisme russe, et se sont formées sous l'influence des évangiles apocryphes, et des chants ecclésiastiques venus en Russie principalement de Byzance et de Terre Sainte. Ces poésies étaient — et sont encore — chantées par des vieillards aveugles, pèlerins des lieux saints. Leur chant est mélancolique, monotone mais très caractéristique. Les thèmes de ces poésies sont fort variés : l'histoire d'Adam et Ève, de Melchisédech, de David et de Salomon, les peines des pécheurs en enfer et la béatitude des justes au paradis, la légende de saint Georges, celle de Sophie la Sage. Les poésies les plus remarquables sont celles du livre de la Colombe (*Golubinaja Kniga*) ; elles parlent de l'origine du monde et de ses différentes parties, des éléments et des phénomènes. Ce livre se dit inspiré du Saint-Esprit (colombe) et se donne comme la sagesse miraculeusement descendue des cieux sur terre. Personne, déclare-t-il, ne peut le lire ; le prophète Isaïe seul en a lu trois pages, et le roi David en a expliqué le sens au prince Vladimir. Ce livre de la sagesse traite de questions mystiques et cosmiques. La « Sainte Russie » y trouve cette définition : « La sainte terre russe, mère des autres terres, car on y construit des églises apostoliques ».

groupe autour de lui toutes les forces héroïques dans la lutte contre le nouveau Touran, la terrible steppe des Mongols. Ici encore, le cycle de Kiev des *bylines* conserve des restes de l'ancienne symbolique iranienne, runique et brahmanique. En voici un exemple. Dans la poésie épique de l'Iran, la figure centrale du royaume ténébreux des adorateurs d'Ariman est Sochak, sorcier fantastique, homme géant avec deux serpents implantés dans les épaules et qui se nourrissent de chair humaine. Tout un royaume souterrain lui est soumis avec de nombreux esclaves et des prisonniers. Au centre des forces obscures qui menacent la « Sainte Russie » à peine née, on trouve également un dragon à douze gueules, se changeant parfois en homme, prince d'un royaume souterrain, où il détient les femmes et les filles des princes russes.

La dépendance des *bylines* russes de la symbolique et de la mystique de l'ancienne Inde se manifeste encore dans la confusion qui y est faite entre l'Inde et Byzance. L'Inde ancienne est décrite tantôt comme un royaume païen fort lointain — et c'est un ancien *Bogatyr* (1) Volch Vseslavevič qui en fait la conquête — tantôt comme un pays chrétien surpassant Kiev en luxe ecclésiastique et en élégance. D'autre part, la figure mystérieuse et attachante du *Bogatyr* Djuk Stepanovič est bien celle d'un habitant de la luxueuse et orgueilleuse Constantinople, pleine de mépris pour la jeune et pauvre Russie et la Kiev provinciale. De plus, la mort volontaire de la veuve, thème spécifiquement hindou, revient dans la *byline* de Potok et ce transfert d'une coutume barbare, provenant d'un texte ésotérique mal interprété, est très significatif dans la « Sainte Russie ». On perçoit aussi des réminiscences bouddhiques dans la légende de saint Alexis, « homme de Dieu ». Bref, le lien symbolique

(1) Les *bylines* russes distinguent deux générations de bogatyrs : les anciens, à traits légendaires se rattachant au cycle païen de Novgorod, et les jeunes apparentés au christianisme.

des luttes mondiales entre les bonnes et les mauvaises races apparaît manifestement dans les images des anciennes *bylines* russes.

III

La grande lutte de la « Sainte Russie » contre ses ennemis extérieurs, les Tatars, a été couronnée de victoire. Mais c'est alors que se leva un nouvel ennemi intérieur dans la personne du tsar Ivan le terrible, figure sinistre, rappelant les rois de l'ancienne Babylone, assassin du métropolite Philippe le Juste. Mais la « Sainte Russie » a survécu et vit encore. Aucun ennemi ne pourra la terrasser du dehors, tant qu'elle est forte d'une force intérieure et mystique, et y a-t-il force plus grande que la force des martyrs ? Elle vit maintenant dans ses fils morts pour le Christ. Elle n'est pas un terme abstrait ou un symbole conventionnel ; elle ne se définit pas avec de l'encre, à la lumière d'une lampe, dans une étude d'érudit, mais par le sang versé pour la foi chrétienne et à la lumière du rayonnement céleste.

Le mystère et le fondement de la « Sainte Russie » se trouvent dans l'âme même du peuple russe, dans son regard tourné vers le prototype céleste de l'homme. Cet élément n'est que la racine commune, transfigurée par le christianisme, des contemplations mystiques de l'Orient religieux, et nous touchons ici la valeur suprême de l'héritage que la Russie a reçu à son baptême de ses ancêtres historiques et préchrétiens, l'Inde et la Perse.

Cependant ce qui est tragique dans toute l'histoire russe, c'est précisément que cette âme si instable d'autre part, fascinée toujours, en même temps que par la lumière, par la ténèbre opposée, ait manifesté si rarement son aspect lumineux et céleste. Rien n'est plus caractéristique de l'homme russe que cette polarité fatale qui se montre continuellement à travers son histoire. Il est comme aux confins,

comme au point névralgique, de la lutte du Bien et du Mal, sans cesse tiraillé par l'un et par l'autre, et c'est là la clef de toutes les énigmes qui ont fait parler du sphynx russe et du double visage de la Russie. Cette ligne fondamentale du conflit entre la « religion » et la « magie », entre l'humanité bonne et l'humanité mauvaise, traverse le cœur même de la Russie, et se reflète avec plus ou moins d'intensité dans l'âme, la figure et la vie de tout enfant sorti d'elle-même et marqué de son empreinte. Il y a une grande vérité dans ce qu'on dit des deux abîmes de l'âme russe, qui se paralysent souvent réciproquement jusqu'à l'inaction. Souvent la « Sainte Russie » n'est plus qu'un rêve. Tout en gardant une force d'idée pour les chercheurs occidentaux de la vérité, en éveillant en eux, étrangers lointains, des élans idéalistes, cette vision de la « Sainte Russie » arrachée bien souvent à son sol natal, ne vit plus que dans les aspirations de ses meilleurs poètes et dans les prières de ses mystiques et de ses moines. En formule plus brève et plus exacte, la particularité fondamentale de la Russie et de son âme populaire est le passage immédiat du *prototype* à l'*antitype* sans l'action intermédiaire du *type*. Le « milieu » est absent, l'équilibre n'existe pas. On parle très justement depuis longtemps des deux Russies ennemies en perpétuel conflit. Les événements d'aujourd'hui confirment cette vérité parce qu'il y a contradiction réelle absolue entre la Russie orthodoxe et la Russie soviétique ; aucun *modus vivendi* ne peut y intervenir.

IV

Pour ne pas s'anéantir dans une lutte sans issue et sans espoir, la Russie orthodoxe devrait trouver un appui ferme dans la communion chrétienne de l'Occident. C'est alors qu'elle réussirait plus facilement à se manifester non seulement pour son bien propre, mais pour le bien de toute

l'humanité chrétienne. Sans doute, l'Orient ne peut devenir l'Occident, et l'Occident doit rester ce qu'il est ; sans doute aussi, faut-il éviter tout compromis ou toute union superficielle. Mais n'arrivera-t-on pas à préparer le mystère de l'unité et de la fraternité dans une collaboration spirituelle ayant pour but la *perfection humaine* de la chrétienté ? La voie orientale est plutôt contemplative, la voie occidentale est plutôt active. D'un côté la fraternité, ce qu'on pourrait appeler « joannisme » (1) ; de l'autre, la doctrine, la paternité, ce qu'on pourrait appeler « pétrinisme ». L'union des deux parties du monde chrétien n'est-elle pas appelée, par ces deux éléments qui se complèteraient l'un l;autre ? Le mystère de l'union entre l'Occident et l'Orient ne gît-il pas, précisément dans leur union ?

Nous entrevoyons ainsi la mission spéciale de l'Orient chrétien, et la vocation de la « Sainte Russie » dans le royaume du christianisme unifié.

La sagesse de l'ancienne Inde et des ascètes bouddhiques celle de l'Iran lumineux et de Zoroastre, la sagesse transfigurée de l'ancien Orient chrétien ont tracé la voie à la Russie après son baptême. Les grands ascètes des cryptes de Kiev, Antoine et Théodose, ont ressuscité sous une forme nouvelle la sagesse surhumaine des ascètes de l'Inde antique et aussi celle des moines de la Thébaïde, de la Syrie et de l'Égypte. Cette voie contemplative, visionnaire et thaumaturge se prolonge dans les ascètes de l'époque moscovite et de leurs successeurs jusqu'au plus grand starec d'entre eux, Séraphim de Sarov (2).

(1) Idée souvent exprimée par Soloviev (N. d. l. R.).

(2) La sagesse authentique de l'Orient chrétien, la sagesse croyante et aimante, dans sa lutte contre la fausse « sagesse » magique a créé un style architectural qui est un symbole très parlant de cette descente de la grâce ; je veux parler de la vaste coupole qui enveloppe tout le bâtiment (Sainte-Sophie de Constantinople). Le stylisme oriental, depuis le célèbre Siméon jusqu'à Séraphim de Sarov qui s'est tenu debout en extase sur

Qu'on veuille bien le remarquer : aux sources de la « Sainte Russie », la lumière chrétienne toute pure n'est entachée d'aucune ombre venant du domaine de la vérité partagée, telles les légendes sur la chute de la Rome apostolique, sur les erreurs des successeurs de saint Pierre et sur la nouvelle et « *troisième Rome* ». La vraie et authentique sagesse de la « Sainte Russie » depuis Théodose des cryptes jusqu'à Séraphim de Sarov est pure de toutes ces altérations et est pleinement œcuménique.

V

Comprendre la vraie et lumineuse voie de l'Orient et de la « Sainte Russie », qui est celle de la contemplation, permet de comprendre aussi la voie de l'Orient ténébreux, diamétralement opposé au premier, la voie de la fausse sagesse, ennemie de la sagesse chrétienne, laquelle est basée sur la foi et l'amour. Beaucoup se trompent sur l'Orient, car ils ne font pas cette distinction.

Cette voie de la fausse sagesse, étrangère à la foi et ennemie de l'amour, peut être appelée voie de la magie. La magie, en effet, est une sagesse qui abuse de sa puissance. La magie est antireligieuse et antinaturelle, elle s'érige en divinité et maltraite la créature. L'Orient appelé à la sagesse contemplative a été tenté, depuis toujours, par la fausse sagesse magique. La grande lutte entre la religion et la magie a commencé en Orient et c'est ici qu'elle a revêtu les formes les plus prononcées. L'Inde ancienne était déjà déchirée par cette lutte et les adeptes de Siva ont inventé des procédés magiques terribles et repoussants. L'Asie entière était contaminée de magie. Le point culminant de la magie antinaturelle fut atteint dans le culte de Cybèle.

une pierre, symbolise l'antipode de la tour de Babel, car la volonté supraterrestre et la grâce permettent à l'ascète de vaincre la force terrestre d'attraction et la pesanteur de la chair.

Cependant c'est seulement Babylone qui a pleinement développé la magie, comprise comme une divinisation raffinée et méthodique des forces cosmiques. Il est profondément vrai d'opposer la Jérusalem céleste descendant sur terre et l'érection de la tour de Babel, ce symbole de la force magique qui tend à s'élever par les forces de la seule volonté humaine et par les principes des choses créées au royaume éternel de l'esprit. La conséquence inévitable de pareille élévation est la confusion de la religion révélée et de la magie babylonienne, le grand chaos (1). On connaît suffisamment les luttes de la religion révélée et de la magie babylonienne dans la Bible. Et cette lutte a continué à travers les siècles jusqu'à nos jours. C'est la lutte de l'Église avec le gnosticisme, avec la magie arabe et la pseudo-sagesse de la Cabale (chaldéo-hébraïque).

Les légendes médiévales n'ont pas associé par hasard les noms de Babylone et de Bagdad, et raconté le voyage de saint François d'Assise pour voir Saladin roi de Babylone.

L'héritage magique et obscur de Babylone, le culte des forces cosmiques et l'apothéose du pouvoir absolu, la soumission du principe sacerdotal au principe royal, le règne du luxe et de la luxure, le mépris pour la sagesse qui n'est

(1) Le point central de la mythologie babylonienne est la doctrine du chaos originel, qui donna naissance au cosmos par l'effet d'une formule magique toute puissante prononcée par Merodach, roi des dieux. Le roi de Babylone en est une image vivante ; il veut aussi par la force réduire à l'ordre le chaos de l'humanité. On ne peut contester que ces théories mythologiques, ces symboles cosmologiques et ces idées politiques aient eu leurs répercussions mystiques et impérialistes dans l'histoire de Byzance et de la Russie, *pour autant que ces royaumes n'étaient pas éclairés et transfigurés par le christianisme*. L'héritage babylonien est surtout visible en Russie soviétique qui veut réaliser le nivellement de tous devant un centralisme monstrueux et despotique, fait de matérialisme dogmatique, de terrorisme et de militarisme méthodique, afin de parvenir à un *collectivum absolutum*. L'homme perd sa personnalité et devient une machine pour la conquête du marché mondial et pour l'organisation d'une dictature économique et sociale universelle.

pas de ce monde, le sacrifice de la personnalité au collectif, de la qualité au nombre, du spirituel au corporel et mécanique, cet héritage de la Babylone historiquement disparue est passé à tous les royaumes orientaux qui lui ont succédé. On pourrait parler de l'existence continuée d'une « Babylone spirituelle ». La Russie est le dernier de ces royaumes. Ainsi se comprend l'existence de la seconde Russie obscure, opposée à la « Sainte Russie » qui, elle, a hérité de la vraie sagesse orientale.

Nous pouvons voir l'origine du contraste qui à Byzance est un des caractères de l'histoire russe : despotisme de l'empereur, asservissement du clergé, luxe et sensualité raffinée d'une part ; d'autre part, un ascétisme presque surhumain de contemplatifs, de pneumatiques et de sages ; opposition des héritages : lumière de l'Inde et ténèbre de Babylone. Le contraste est encore plus fort et plus tragique en Russie (1).

Tant qu'on ne comprendra pas la mystérieuse et fatale polarité de la nature russe, de l'histoire et de la pensée russes, les autres mystères de la Russie resteront fermés. Les penseurs russes et étrangers se laissent fasciner par l'un ou l'autre visage et oublient le visage opposé. La grande

(1) Le visage de la Babylone ancienne se révèle avec évidence dans la Russie athée contemporaine ; c'est le culte du nombre et de l'énorme, ce sont les excès antithéistes et sexuels. Ce même visage a cependant vécu toujours à l'état plus ou moins latent dans la Russie obscure. La sainte Russie qui eut Kiev pour berceau n'a pas réussi à repousser l'invasion des Tatars parce qu'elle manquait d'unité intérieure et gardait des restes de sagesse païenne. Moscou a donné après la victoire sur la steppe, l'image fausse d'un monarque chrétien dans Ivan le Terrible, qui reproduit les traits de Nabuchodonosor. Ce n'est donc pas en vain que le peuple russe a créé des légendes pour rapprocher le royaume moscovite d'un royaume babylonien fantastique. Jean est dit héritier des insignes royaux de Nabuchodonosor, gardé, par un dragon. De même le culte des richesses dans le cycle épique de Novgorod fait certainement songer à l'atmosphère spirituelle de Babylone.

influence de Dostoevskij sur la pensée contemporaine provient, me semble-t-il, de la polarité de ses types littéraires. Ceux-ci font presque entièrement disparaître les hommes moyens dont parlent surtout les autres écrivains russes, (de Puškin à Čekov), et ceux de l'Europe occidentale. Mais Dostoevskij se contredit quand il proclame le rôle messianique unique du peuple russe dans le monde entier et qu'il se dépense en même temps à défendre l'abîme de la Russie de ses romans pessimistes avec leurs rares îlots, faits d'hommes justes et bons. *La sainte Russie ne pourra pas, à elle seule, vaincre les ténèbres de Babylone* ; elle périra de la mort d'Abel ou bien reconnaîtra la valeur spirituelle de l'Occident chrétien et s'unira à lui dans l'unique vérité faite de foi et de sagesse.

Vladimir Solovjev a parlé dans ses *Trois Conversations* de l'union sereine de la foi agissante de l'Occident avec la sagesse contemplative de l'Orient, lorsqu'il brosse le tableau de l'apocalypse humaine. Dans une intuition prophétique le Père Jean (Orient) reconnaît l'Antéchrist et le dernier pape (Occident), Pierre, anéantit la fausse sagesse par une parole ardente et autoritaire. *Dans cette prédiction, Solovjev parlait en vrai fils de la « Sainte Russie ».*

Dr L. KOBILINSKIJ-ELLIS.



LYON : MUSÉE HISTORIQUE DES TISSUS.

Tapisserie de haute lisse (XI[e] siècle ?)



Trésor de la Cathédrale de Sens.

Soierie byzantine du IXᵉ siècle

Suaire de Sainte-Colombe et Saint-Loup.

Notes et Documents.

UNE COURSE AUX TRÉSORS : LES ANTIQUES SOIERIES ORIENTALES.

La période profondément obscurantiste qui suivit la réforme et qui présida à la révolution industrielle fit perdre au monde quantité de trésors ; et, parmi ces trésors, il faut compter les soieries : soies tissées en Orient et importées en Europe, dès avant le christianisme : c'est du moins le cas pour quelques-unes d'entre elles.

Le désir de voir les pauvres débris qui sont les seuls restes de ces trésors, jadis sans prix, nous a entraînées en des lieux aussi peu voisins que Durham et Paris, dans les cathédrales françaises, les villes manufacturières et même dans les montagnes du Valais.

Durham, la cathédrale anglaise la plus magnifiquement située de toutes, possède en sa bibiothèque un trésor de soieries unique en Angleterre. Vers le milieu du siècle dernier on découvrit à Durham, dans le tombeau de S. Cuthbert, des morceaux de soie qui avaient évidemment servi à ensevelir le corps lors de son inhumation. La découverte faite, on supposa tout d'abord que les soies avaient été tissées dans le pays même et ouvrées spécialement pour l'usage auquel on les avait employées. James Raine, qui traita amplement ce sujet, fait valoir l'à propos des dessins de poissons, de canards et de lièvres sur le vêtement funéraire d'un homme qui vécut entouré de ces animaux et qui avait une prédilection pour les lièvres ! Le cavalier sur sa monture lui semblait être un comte saxon avec son chien et son faucon. Or, depuis lors, ceux qui pour étudier les soieries orientales disposaient de meilleurs moyens que Raine en sont arrivés à une conclusion toute autre : le chasseur avec chien et oiseau est un sujet fréquent dans l'art perse ; la barque en forme de corbeille, chargée de fruits, tendue de draperies, suivie d'une escorte d'oiseaux aquatiques, le tout encadré de pommes, de poires et de raisins, peut fort bien être une pièce manufacturée en Égypte par des artistes grecs.

Un troisième morceau, intéressant en lui-même mais plus intéressant encore par le problème qu'il pose, s'orne d'un paon bicéphale faisant la roue et qui porte sur la poitrine une inscription

en caractères coufiques. Cet exemple d'une étoffe avec inscription arabe employée pour ensevelir la dépouille d'un saint ou pour envelopper quelque précieuse relique n'est pas unique, et ces inscriptions chantent souvent les louanges d'Allah et de son prophète, ou bien encore exaltent quelque calife. Un morceau fort célèbre d'une soie de cette espèce est au musée du Louvre, c'est le suaire de S. Josse ; un autre morceau, au musée de Cluny, porte à la fois la croix et une inscription coufique, le tout en un même dessin. Le trésor de la cathédrale de Sens est riche, lui aussi ; il y a là d'importants morceaux qui enveloppèrent des corps de saints ; il y a également de petits lambeaux, mais ceux-ci ne peuvent guère donner qu'une faible idée de ce que furent la richesse et la beauté des tissus dont ils proviennent.

Ces soies ornées des anciens âges n'étaient pas seulement des tissus, elles servaient d'images et de peintures. On y trouve des légendes grecques ; des histoires de bêtes merveilleuses, réelles ou mythologiques, lions et tigres, griffons et oiseaux à deux têtes, des aigles, des paons et des perroquets ; des chasses, des chevaliers sassanides ; les poses délicieuses des danseurs et des danseuses, tout comme on y trouve de splendides dessins de fruits, de feuilles et de fleurs voisinant avec les ornementations géométriques des ouvriers musulmans.

Ceux qui, pieusement, employèrent ce qu'ils avaient de plus précieux pour envelopper les corps des saints, ne se rendirent pas compte de l'immense service qu'ils rendaient aux générations à venir en sauvant pour elles des trésors qui autrement se seraient évanouis sans laisser de trace...

Lyon possède un musée de soies textiles d'une incomparable valeur ; nous nous y rendîmes durant les chaleurs d'août. Bien que son commerce ait été durement atteint, Lyon fabrique encore des quantités de tissus de soies ; malheureusement, ces soieries sont autant des soies artificielles que des soies naturelles. Il existe une école historique de tissage où l'on exerce les yeux des jeunes tisserands en leur faisant copier des soieries qui furent faites en d'autres temps et sur d'autres métiers : on place devant eux même les fameuses soies de musée pour qu'ils les copient, mais ces imitations ne soulèvent aucun enthousiasme, bien que le dessin et les coloris soient exactement rendus. Le vieil esprit s'en est allé, effarouché par l'électrification des métiers sur lesquels on travaille aujourd'hui...

Pour nous, la vraie joie de Lyon, ce fut : « Le Musée historique des tissus », créé et soutenu par la Chambre de commerce de Lyon.

Il serait impossible de décrire, de quelque manière que ce soit, sa beauté et sa richesse ; fortune due, en grande partie, au talent et à la compréhension qui préside à son aménagement. Ce musée ne renferme pas que des soies, il y a aussi des tissus de tous pays et de tous âges. La pièce la plus ancienne est un merveilleux paysage marin (s'il est toutefois permis d'employer ce terme pour désigner la mer et les poissons qui y nagent !) On trouve en outre des spécimens de soies françaises et italiennes du travail le plus moderne, des lins tissés venus d'Égypte, des soies chinoises, des trésors sortis des tombeaux du Fayounn et d'Antinoë, la cité étrange et lointaine que bâtit Hadrien à la mémoire de son ami disparu... Certaines pièces paraissent être de provenance hellénique ; peut être viennent-elles d'Alexandrie ou de l'Orient grec, c'est à dire de Syrie, ou bien proviennent-elles des métiers impériaux de Constantinople ? Auraient-elles été tissées en Perse sous le règne des Sassanides ?... On trouve là des exemples de dessins perses exécutés par des travailleurs musulmans, des soies espagnoles faites sous la domination Maure, des soieries italiennes et siciliennes dont les dates s'échelonnent du Xe au XIXe siècle.

Dans un étroit défilé, entre de hauts pics qui dès la fin des chaleurs estivales se couronnent de neige, est blottie la petite ville de St-Maurice en Valais. C'est là qu'on fit, en 1923, une intéressante découverte. A St-Maurice (*Agaunum*), la légion thébaine, composée de six mille chrétiens environ et commandée par saint Maurice, fut massacrée sur l'ordre de l'empereur Maximin. Les reliques de ces martyrs furent de bonne heure l'objet d'une grande vénération, spécialement celles de saint Maurice qui est devenu le saint patron du Valais et de la maison de Savoie. On conservait entre autres dans deux reliquaires, le vase dit « de sardoine » (?) et l'aiguière de Charlemagne, aiguière offerte à l'abbaye, toute remplie de reliques, par l'empereur lui-même. Un archéologue en tissus, ami de l'un des chanoines, décida celui-ci à examiner les reliquaires au point de vue tissus. Le résultat fut que les archives de l'abbaye se sont enrichies de quelques magnifiques échantillons d'étoffes orientales et que l'abbaye est en passe de devenir un lieu de rendez-vous pour tous ceux qui s'intéressent à cette branche fascinante de l'archéologie.

A quelques kilomètres de St-Maurice se trouve Sion, gai et actif chef-lieu du Valais. C'est une délicieuse petite ville que rien n'a encore gâtée au milieu de ses hautes montagnes.

Deux collines jumelles dominent la ville, elles ont chacune leur

couronne de bâtiments : sur l'une se dresse l'ancien château des évêques de Sion, aujourd'hui en ruine, sur l'autre, la vieille cathédrale de La Valère qu'entouraient les maisons canoniales servant aujourd'hui de musée.

La découverte faite à l'abbaye de St-Maurice donna aux chanoines de Sion l'idée d'examiner leurs propres reliquaires, et eux aussi trouvèrent d'importants trésors qui sont, évidemment, de la même provenance que les premiers. Malheureusement, de toutes les pièces ainsi trouvées, une seule est présentée d'une façon qui corresponde à sa valeur, c'est une Néréïde assise sur un dauphin, pièce de toute beauté, dont une partie a été envoyée à Sens. Elle est classée parmi les trésors de la sacristie, mais le reste de ces étoffes rares, dont certaines sont d'une exceptionnelle beauté et d'une valeur peu courante, sont remisées, tout à fait à l'abandon, dans des caisses vitrées, à même le parquet d'une salle abandonnée où on loge également quelques tomes poudreux et sans spécial intérêt.

S'il était un jour possible d'ouvrir le reliquaire d'argent où l'on déposa en 1581 les reliques apportées de St-Maurice à Turin, on y trouverait sans doute un trésor semblable, sinon plus beau.

GERTRUDE ROBINSON.

LES CONCLUSIONS D'UNE APOTRE DE L'UNION EN RUSSIE SUBCARPATHIQUE.

Une récente plaquette publiée dans la collection *Xaveriana* par le R. P. Charles Bourgeois S. J., et intitulée *L'appel des races au catholicisme* (1) révèle des expériences si utiles, et des conclusions si précieuses pour tous ceux qui s'intéressent au mouvement de l'Unité chrétienne, que nous n'hésitons pas à les résumer ici, en en faisant de larges extraits. L'auteur de cette plaquette est bien connu pour sa compétence ; plusieurs fois il nous a honoré de sa collaboration (2) et nos lecteurs en auront pu apprécier les vues profondes et originales. Ayant vécu pendant quatre années parmi les paysans rous-

(1) *Louvain, Museum Lessianum* ; 10e série, no 109 : janvier 1933.

(2) Notamment *Le problème de l'Unité sous le signe des Carpathes* (*Irénikon*, t. VIII, no 1 ; janvier-février 1931, pp. 5-16) ; article que la présente brochure vient compléter.

sines de la Russie subcarpathique, il a pu assister de près à un mouvement de réaction religieuse qui survint jadis en ce pays (aujourd'hui province tchéco-slovaque), et qui a détourné de l'Église catholique, à laquelle elles étaient attachées depuis des siècles, des milliers de ces âmes paysannes. Les raisons qui ont provoqué le passage à l'Orthodoxie de ces populations peuvent paraître disproportionnées, et dues en grande partie à l'état arriéré de ce peuple ainsi qu'à sa grande ignorance. Un œil peu exercé serait loin peut-être d'en tirer la leçon que l'auteur de la présente brochure y a pu trouver. Nous ne croyons pas cependant que les conclusions de celui-ci soient exagérées : elles nous ont semblé le résultat assez logique d'une réflexion fondée sur l'expérience.

L'actuelle Russie subcarpathique, qui était jusqu'en 1919 soumise à la Hongrie, n'avait échappé à une absorption que, grâce à son rite byzantinoslave, qui maintenait au sein de sa population, d'une manière légitime et reconnue, l'attachement à ses traditions de race ; mais tout esprit d'autonomie ou de développement propre lui était interdit. Son rattachement à la Tchéco-Slovaquie est venu tout à coup lui donner un branle de résurrection pour lequel il ne se trouvait nullement préparé. Ce qui en résulta montre que, dans ces populations un peu reculées, l'expansion des énergies nationales et raciques, comprimées violemment et retenues dans l'ignorance durant longtemps, se manifesta hélas ! plus vivace que le rattachement à l'Église romaine. L'histoire de ces défections est pénible.

« Peuple opprimé, dit le P. Bourgeois, petit îlot oublié, que la civilisation européenne a laissé de côté ; peuple brimé et vivant de misère, sous le joug d'une classe cosmopolite, dont les idées se rencontrèrent rarement avec les siennes : aucune œuvre d'art, aucun monument commémoratif de quelque chose, d'un acte héroïque, de morts tombés pour la patrie... Cette sensation de misère commence à étreindre le voyageur dès l'arrivée de Kosice en Slovaquie à Cop : sorte de gare frontière, aux grands murs gris, tristes. Sur le quai, presque toujours, comme en permanence, une foule de paysans en peaux de moutons, de paysannes aux costumes bariolés et loqueteux. En train, dans les villes, sur les grandes voies de parcours, ces paysans, habillés de costumes strictement locaux, se sentent comme gênés, mal à l'aise en leur propre pays. Aucun contact avec l'européen civilisé qui passe chez eux, comme en une terre d'esclaves, et les regarde de si haut, eux les derniers des derniers, la *miserrima plebs*. D'ailleurs, leur mentalité les éloigne de

tout contact avec les autres classes : ils veulent vivre fermés sur eux-mêmes ; aucune confiance en autrui. Ils achètent le moins possible ; pas de commerce, pour lequel ils ne se sentent pas faits, et qu'ils laissent au Juif. Tout se fabrique à la maison, suivant une tradition antique, religieusement conservée. Leurs mesures, ils les ont façonnées du bois de la forêt proche, parfois sans un clou, qu'il eût fallu acheter au magasin. On me disait que, dans certains villages, le paysan, pour bâtir sa maison, ne se décidait à acheter que les vitres des fenêtres ; encore n'en fait-il qu'une, et le carreau n'est-il pas plus large que la paume de la main. A cet exclusivisme, s'ajoute, effet ou cause, une mentalité fermée. Tenant aux plus petits détails des rites, à ce qu'ils ont de spécial et de singulier, ils s'obstinent à célébrer leurs fêtes à des jours autres que les latins, justement pour souligner leur exclusivisme et la part spéciale qu'ils veulent se réserver dans la religion du Christ. D'où, tenacité, étroitesse, mais aussi attachement à leur religion. Écueil évidemment, puisqu'ainsi ils ont peine à fraterniser avec ceux qui partagent la même foi, sinon les mêmes rites ; et à comprendre l'Universalisme de l'Église et sa très profonde catholicité. Mais aussi avantage, puisque la foi les retient dans l'amour et la pratique sincère des vertus fondamentales de l'Évangile, d'une manière qui leur est très personnelle et qui enserre toute la vie ».

Tout cela explique comment, à l'occasion des bouleversements politiques qui suivirent la guerre, et à l'époque où tous les mouvements étaient possibles, les roussines furent pris d'un sursaut d'indépendance. Les prêtres uniates furent chassés, et, peu à peu, les villageois passèrent à l'Orthodoxie. C'est ainsi que de 1920 à 1923, il faut compter près de 70 villages (soit en tout 100.000 paysans) qui s'engagèrent dans cette voie. Le P. Bourgeois, au cours de voyages qu'il fit parmi toutes ces populations, en quête de renseignements et aussi de bien à faire où il le pouvait, fut le témoin de l'état misérable où ces secousses avaient réduit le pays au point de vue religieux. La division régnait en beaucoup d'endroits, et les hommes tenaient des propos fort étranges. « Vous n'aurez pas beaucoup de revenus, lui disait-on. Les Uniates ne sont pas nombreux. C'est pas que nous leur en voulions ; à chacun son idée. Si cela leur plaît d'obéir au pape de Rome, ils sont bien libres. Et puis une foi vaut l'autre ! On peut se sauver et aimer Dieu en toutes également ! » « Je m'étonnais, continue-t-il, je trouvais étranges de telles déclarations : ces mêmes gens qui s'étaient farouchement battus pendant des années pour telle ou telle foi, qui s'étaient acharnés contre la

« foi maudite », déclaraient que toutes étaient égales, et qu'on pouvait suivre l'une ou l'autre à volonté. Lassitude ? Inconscience ? « Mais alors, si elles sont indifférentes, pourquoi avez-vous passé à l'autre religion, et avec tant de fracas ? » Nulle réponse ; ils se sentaient piqués au vif, tous apostats qu'ils étaient. Et comme je leur reprochais d'avoir abandonné la foi de leur baptême : « Nous ne sommes pas des apostats, dirent-ils, nous avons toujours été fidèles à la foi *pravoslavna* (orthodoxe). Quand, au XVII[e] siècle, quelques uns de nos prêtres jurèrent à Ungvar l'union avec Rome, ce fut sans nous consulter, sans même nous avertir, et rien ne fut changé dans notre religion. Nous restons donc ce que nous avons toujours été. — Mais au cours de 300 ans, vous pouviez bien vous apercevoir que vous étiez uniates !—Qui aurait pu nous en persuader ? Où trouve-t-on le mot uniate, une seule fois, dans les livres liturgiques ? Mais à chaque page le mot *pravoslavny*. Est-ce une religion que la religion uniate ? Que veut dire ce mot ? Il n'est pas russe ! — C'est la religion unie au siège de Rome, leur dis-je. La pure religion du Christ est bâtie sur le roc de l'apôtre Pierre, suivant les paroles du Christ : tout autre fondement est branlant. — Peut-être ; cependant, chaque fois que nous nous sommes soumis au Pape, nous avons eu des déboires : villages devenus slovaques ou magyars ; méfiance à l'égard de tout ce qui est russe... » Et ils débitaient tout ce que leur avaient enseigné Koniz sur l'alliance du Pape et des Polonais contre la nation russe. A côté de ces orthodoxes fanatisés, il y avait des uniates convaincus. L'un d'eux me dit, au sortir d'une cérémonie : « Père, quand on a souffert ce que nous avons souffert, on reste fidèle à sa foi jusqu'à la mort !... »

« Un soir, deux vieillards viennent chez moi : Pourquoi avez-vous quitté votre foi ? leur demandai-je. — Ah, voyez-vous, M. le prêtre, nous, nous sommes d'Orient. Le pape de Rome, c'est l'Occident. Tout ce qui en vient, catholicisme latin, religion uniate, ce n'est pas pour nous. Nos livres viennent de la Grèce ; notre foi vient de l'Orient, le Christ aussi en est venu, et le proverbe dit : De l'Orient vient la lumière. A chacun sa part. Aux uns, l'Occident, aux autres l'Orient... Ce sont les *pani* (classe cultivée) qui viennent d'Occident. Les *pani* ne parlent pas russe, ils méprisent la foi russe. Ils n'observent pas notre foi. Nous, nous voulons la garder toujours, telle que nous l'ont transmise nos aïeux. Les prêtres uniates eux-mêmes sont distants de nous : ils ne vivent pas de notre vie ; au contraire, les *batjuski* orthodoxes sont simples ; ils vivent comme le peuple et sont moins exigeants »... « Un vieillard me raconta que, dans sa

jeunesse, il y avait un iconostase à l'église ; on le détruisit, on fit mettre des orgues, avec le consentement du curé uniate, et peu à peu l'église devint latine. Résultat : tout ce village est aujourd'hui magyar ou slovaque ; plus aucun Russe. Or, nous voulons rester Russes ; c'est notre droit ; l'union ne nous offre pas les garanties suffisantes pour empêcher notre dénationalisation. Au contraire, l'Orthodoxie est sûre ; jamais un orthodoxe ne passera au latinisme et ne sera dénationalisé. C'est la solide foi russe ».

Les nombreux faits qui accompagnent et entourent ces conversations mériteraient d'être rapportés. Force nous est d'abréger, et de renvoyer à la brochure. En interrogeant et en poussant son enquête, le P. Bourgeois en vient à conclure que la cause profonde de toutes ces misères, derrière tous les agitateurs et tous les mouvements, doit être cherchée dans la différence qui existe, ou plutôt qui existait entre le clergé uniate et le peuple. Socialement inégaux à ce peuple, forcément magyarisés, parce que instruits, les prêtres étaient devenus peu à peu étrangers aux fidèles, et, « sans qu'il y ait aucunement de leur faute, se sentaient fortement attachés à une mentalité bien différente de celle de leurs ouailles. Élevés pour la plupart, surtout s'ils étaient réservés aux dignités, soit dans des séminaires latins, soit à Užhorod, où presque tous les manuels étaient latins, où les cours se faisaient en hongrois ou en latin, ils en rapportaient une mentalité calquée sur celle de l'Occident, peu en rapport avec leur rite et l'esprit de leurs paroissiens. Il était difficile d'ailleurs de faire autrement : préoccupation de loyalisme envers Rome, longues suspicions des latins, proches voisins, difficulté surtout de se procurer des manuels et livres orientaux : tantôt ceux-ci risquaient de compromettre l'intégrité de la foi, tantôt les Hongrois en interdisaient l'importation, par crainte du panslavisme et du schisme ; ils avaient peur de faire venir même des auteurs grecs, pourtant courants chez nous, de sorte que ces orientaux avaient moins de connaissance de l'Orient que les latins de Belgique ou de France. Insensiblement cette formation occidentale leur donnait une mentalité qui se trouvait en désaccord constant avec l'esprit du paysan. Exemples : le prêtre uniate dira volontiers une messe basse, le paysan, lui, est convaincu que seule la parole chantée loue Dieu dignement. Le prêtre a été à Lourdes ; il en rapporte des statuettes de la Vierge immaculée, et par dévotion, en décore l'Iconostase. Le moujik s'en aperçoit ; malgré les explications sur les miracles de Lourdes, cette innovation lui déplaît. Le rite oriental n'admet, comme représentations des saints, que les

icones. Des orthodoxes, par hasard, sont entrés dans l'église, lui ont montré du doigt les statuettes. « Eh, tu vois, frère, on veut te latiniser ». Et, profitant d'une absence du prêtre, le sacristain monte sur l'iconostase, et les statuettes disparaissent. Le prêtre voudra, à l'exemple romain, célébrer solennellement la fête de l'Immaculée Conception le 8 décembre ; mais le *diak* (lecteur ou chantre) proteste : cette office ne se trouve pas dans les vieux livres ; il est imprimé sur des pages neuves, collées entre deux pages jaunies ; c'est une innovation, c'est un latinisme ! » Et ainsi à l'avenant.

« Deux aspects seuls du culte uniate le différencient formellement de l'Orthodoxie. D'abord l'introduction de pratiques empruntées aux latins ; mais ce que le peuple russe pense de ces latinismes, nous l'avons montré ; ce n'est pas eux, à coup sûr, qui le stabiliseront dans le catholicisme. Ensuite, la soumission au Pape de Rome. Mais si grosse qu'elle soit de conséquences doctrinales, il faut bien avouer que, pour le paysan russe, cette question reste, en fait, chose arbitraire, uniquement objet d'enseignement. Elle ne prend corps avec aucune de ses habitudes de religion. Alors qu'en Occident toute notre histoire religieuse est liée au pouvoir pontifical, que nos dévotions, nées, pratiquées, ou sanctionnées à Rome, nous font sentir à chaque pas le lien qui nous rattache au centre de l'Unité, rien ne rappelle le Pape à l'oriental dans ses dévotions qui ont toutes germé et se sont développées en dehors du patriarcat latin. De sorte que la papauté ne lui est suggérée que par des preuves doctrinales, qui ne se rattachent à rien de palpable, rien de vécu. Que même ce paysan aille en pèlerinage à Rome, et, dans cette ville, où pour nous tout est évocateur, tout lui semblera étranger ; il se trouvera comme devant une autre religion. La primauté romaine n'est donc pour lui que pur objet d'enseignement ; enseignement d'ailleurs rarement donné : le catéchisme n'est pas conçu en Orient comme base d'éducation religieuse, et les sermons y sont peu fréquents. Ce qui n'est perceptible pour le moujik que comme entité rationnelle, a peu de prise sur lui, reste chose pratiquement inabordable, et n'entre pas dans sa vie. Et on en arrive finalement à ce mécompte : le peuple veut bien rester uniate, à condition de ne pas entendre parler de ce qui est précisément uniate, donc de n'accepter du culte catholique que ce qui ne le sépare en rien de la confession orthodoxe. C'est à dire qu'il reste pratiquement orthodoxe, sans aller toutefois jusqu'à l'esprit négateur du schisme... Tout ce qu'il estime dans sa religion, c'est la formation de l'âme, par les sacrements, les exercices de dévotion, les prières et les pratiques

ascétiques. Or, il lui semble trouver tout cela réalisé dans son Église uniate, voire dans l'Orthodoxie, autant sinon mieux que dans l'Église latine. Pour lui, l'union à Dieu s'opère principalement par la participation à l'Office, auquel l'Église orientale attribue la première place : longueur des cérémonies, application à l'observance stricte des moindres détails » etc... « Dans l'Église uniate, déjà, il voit l'office diminué, célébré avec moins de goût par un prêtre plutôt porté à lui substituer des dévotions extraliturgiques, ou à l'abréger, « faute de temps », dira-t-il parfois. Et si le paysan apprend que, dans l'Église latine, le laïc n'a dans l'office presque aucune part, qu'il trouve longue parfois une messe d'une demi-heure le dimanche, alors, il ne comprend plus ».

« Nous l'avons dit, la question du Pape, devenue par la force des choses enseignement purement rationnel, ne lui apparaît plus comme objet de foi religieuse ; bien plus, dans la frustre compréhension du paysan russe, cette primauté, à cause des impérialismes qu'il lui attribue, ressemble à la domination d'une puissance étrangère. N'est-ce pas au nom du Pape qu'on a voulu modifier son rite, changer sa psychologie religieuse, attenter — c'est tout un — à sa nationalité ? Ah ! si au nom du Pape, et comme d'ailleurs le Pape lui-même le veut, on respectait le rite et la psychologie orientale, la situation serait tout autre. La Papauté apparaîtrait comme le signe et la cause de l'unité supra-culturelle et supra-rituelle, donc de l'unité religieuse, au lieu d'évoquer le spectre de la dénationalisation et de l'hégémonie occidentale ».

« Dire qu'un Oriental, qu'il soit russe, indien, japonais ou chinois, ne peut vraiment devenir catholique qu'à la condition de renier sa culture pour accepter la nôtre, c'est concevoir la seule culture gréco-latine comme le véhicule unique et nécessaire, seul capable de porter aux extrémités du monde le message du Rédempteur ; c'est forcer quiconque n'a pas été formé à nos propres disciplines à se plier, pour satisfaire ses besoins religieux et parvenir au salut, aux cadres de conceptions humaines, particulières et locales... Il faut que, gardant strictement intangible le contenu dogmatique de la Révélation, chaque race puisse arriver à repenser la Vérité révélée selon ses formes propres, à se l'assimiler, à la faire pénétrer profondément dans sa vie, à en imprégner ses coutumes, ses institutions, en sorte qu'elle perde toute apparence d'importation étrangère, pour devenir la propriété de chacun sans cesser d'être le patrimoine universel de tous.

N'est-ce point « la notion de l'Universalisme de l'Église : l'appel de toutes les races au catholicisme » ?

Revue des Revues. (1)

* **BISERICA ORTHODOXĂ ROMANĂ** (Revue officielle du S. Synode roumain).

L, 1932, Nos 1, 2, 3, et 4.

Veniamin Barladeanu. — Vecchea episcopie a Hotinului. (ne 1, p. 14-23 ; ne 2 p. 106-118 ; no 3, p. 198-209 ; no 4, p. 295-300).

L, 1932, No 4.

Rapport sur la *Doctrinal joint commission de Londres*, (15-20 oct. 1931), par le délégué roumain. Il faut noter avant tout que celui-ci n'assistait à ces réunions que comme simple « observateur ». A son avis, les négociations sont en progrès. Toutefois il ne manque pas de rappeler encore une fois que toutes ces conférences ne peuvent avoir d'autre objet que de se faire connaître mutuellement et qu'elles ne sont nullement qualifiées pour prendre des décisions qui sont réservées à un concile œcuménique (2).

D. M. S.

THE BLACK FRIARS.

XII, *février* 1931 (No 131).

Cyprian Rice. O. P. — Dominicans for Persia (p. 73-81).

(1) Dans ce fascicule, sont recensées les revues suivantes :
Biserica orthodoxă Română, Consiliului central bisericesc, str. Matei Millo, 9, Bucarest. — *The Black Friars*, Libr. Basil Blackwell, Broard Street, 50-51, Oxford. — *The Christian Union Quartely*, Ten Hills, Baltimore, Md., U. S. A. — *The Church Union Gazette*, Russel Square, 31, Londres. — *The Modern Churchman*, Libr. Basil Blackwell, Broad Street, 50-51, Oxford. — *Pax. The Monthly Review of the Benedictines of Prinknash*, Prinknash, Gloucester. — *Religiöse Besinnung*, Fr. Frommans Verlag, Stifst asse, 7, Stuttgart. — *S. S. M. Quartely Paper*, publ. by the Society of the sacred Mission, Kelham, Newaork, Notts — *Unirea*, Jud Târnova Mică, Blaj.— *Vestitorul*, Parcul Ştefan cel Marc, 8, Oradea Mare.
Les revues non catholiques sont marquées du signe *.

(2) Cfr. *Irénikon*, 1932, 2, p. 152-168.

Le Saint-Siège encourage l'ordre dominicain à reprendre le travail apostolique qu'il avait commencé autrefois en Perse. On insiste sur la nécessité de s'adapter à la mentalité du pays, de s'initier et de se conformer aux mœurs, d'étudier la littérature et la culture du pays. On insiste sur la nécessité de traduire la pensée de saint Thomas en un langage compréhensible pour les habitants de la Perse. Notons un détail intéressant : au XIVe siècle, le prestige des dominicains en Perse était tel qu'une partie du peuple et du clergé abandonna la liturgie arménienne pour la liturgie dominicaine traduites en arménien ; l'opposition du reste de la population arrêta les progrès de ce mouvement qualifié d'imprudent par l'auteur. D. A. H.

*** THE CHRISTIAN UNION QUARTELY.**

XX, *janvier* 1931 (N° 3).

Editor's desk, p. 197-199.

On émet le vœu que l'Église de Rome soit représentée au moins par des observateurs officiels à la prochaine conférence de Lausanne (1937). On regrette beaucoup l'impossibilité de faire un service eucharistique commun à l'occasion de cette conférence et l'on cite l'article de M. Arthur Porritt dans le *Christian World* qui en rejette la faute sur les anglo-catholiques : ce serait un *canon* anglo-catholique qui a influencé les délégués orthodoxes pour les faire agir dans ce sens. On semble vouloir ignorer que les positions traditionnelles orientales les empêchaient d'agir autrement.

Rt. Rev. Edward L. Parsons. D. D. — The Lambeth Conference and unity (p. 206-215).

Résumé succinct des rapports et des discussions de la Conférence de Lambeth. — Quelques mots sur les projets d'union avec les orthodoxes : « Il y a un service urgent à rendre en Europe par un tel rapprochement avec les Églises orthodoxes ; tandis qu'en Amérique l'Église épiscopale, en vertu de sa situation, forme comme le pont et est un instrument naturel pour amener les Grecs, les Russes, les Slaves et les Arméniens (qui eux ne sont pas à proprement parler orthodoxes) dans le courant de la vie religieuse américaine ».

Contrairement à beaucoup d'anglicans qui ne sont pas anglo-catholiques, l'auteur est favorable à l'union avec les Églises orientales ; l'anglicanisme pourra s'inspirer du mysticisme de l'Orient, auquel il apporterait quelque chose de son activité.

Mais ce qui intéresse surtout l'auteur c'est la question de l'union avec l'Église non-épiscopalienne de l'Inde. En en approuvant le plan, la con-

férence a reconnu « un ministère non épiscopal comme un vrai ministère de la parole et des sacrements ». On note un certain compromis pour tranquilliser les consciences ; aucune communauté épiscopalienne ne pourra recevoir d'eux des ministres (1). — Quand l'auteur rattache cette façon d'agir au principe oriental de l'Économie, il se met en contradiction avec les plus ardents partisans de cette théorie ; pour eux en effet l'Église a seulement le pouvoir de reconnaître ou de ne pas reconnaître la validité des sacrements donnés en dehors d'elle, lorsque la transmission historique de l'épiscopat a été conservée par les ministres ; jamais il n'ont prétendu que l'Église pouvait reconnaître un sacerdoce chez les presbytériens.

L'auteur prétend ensuite donner la pensée de l'Église anglicane sur l'épiscopat ; « aucune branche de la Communion anglicane ne s'est ralliée à aucune théorie sur la succession apostolique ; aucune n'a jamais dit que les évêques sont nécessaires à l'existence de l'Église ». — D'après lui la transmission mécanique a trouvé peu de faveur à la Conférence ; « L'unité de la Communion anglicane est une unité de vie commune et de culte commun ; mais elle trouve une force d'organisation dans l'acceptation du ministère historique et de l'épiscopat historique, comme un fait et non comme une théorie ».

Nous croyons qu'il n'est pas inutile de faire ce relevé des réactions produites dans une partie de l'anglicanisme par la conférence de Lambeth. Nos lecteurs y saisiront une fois de plus, le caractère étrangement composite de l'Église d'Angleterre.

Rev. F. Luke Wiseman. — Lausanne at Mürren (p. 223-228).

Article à propos de la réunion à Mürren en Suisse, du comité pour la continuation de la conférence de Lausanne. On y parle avec éloge du rapport que présenta Dean Bate. On y remarque que « certainement l'opinion qui se répand dans les cercles des Églises libres est que la tendance de la Conférence s'éloigne d'elles pour s'orienter vers l'idéal catholique et vers la pensée des Églises orthodoxes ». — Quelques remarques sur les questions d'« intercommunion » et d'« intercélébration ». On y note la permission donnée aux fidèles par les évêques réunis à Lambeth, de fréquenter la communion des Églises libres quand ils sont éloignés de tous autres secours religieux, particulièrement en pays de mission.

Rev. Lhamon. — Some dilemnes of the Disciples (p. 229-235).

— Vive critique contre les « Disciples » fondés par Thomas Campbell en vue de l'Union et qui n'ont abouti qu'à constituer une nouvelle secte ; l'auteur y expose son point de vue sur l'essentiel du christianisme :

(1) Il est à noter que, le projet d'union, selon les nouveaux ministres devront être ordonnés avec la participation d'évêques anglicans pour que la difficulté disparaisse avec le temps.

pour lui, dogmes, sacrements, hiérarchie ne sont pas essentiels dans l'Église ; il faut les accepter ou les rejeter selon qu'ils favorisent ou entravent la charité.

Rev. George P. Hedley. — The unity of the faith. (p. 236-240.

En partant des divergences de calendrier constatées en Terre-Sainte, l'auteur arrive à parler de l'unité de la foi. Tout en faisant des réserves sur la seconde suggestion de l'auteur qui semble trop minimiser l'importance de l'unité visible de l'Église, nous ne pouvons que citer avec plaisir la première :

« Nous qui différons l'un de l'autre, nous devrions nous efforcer non seulement d'étudier l'un au sujet de l'autre, mais de nous en instruire l'un par l'autre ; beaucoup de notre répulsion pour les personnes, les idées et les habitudes, dépend du manque de relations ».

XX, *avril* 1931 (N° 4).

Rev. Wilfred Monod. — Advances toward Christian Union in 1930 (p. 297-311).

Intéressant commentaire à propos de différentes réunions en faveur de l'Union. Notons d'abord un passage ou l'auteur donne d'une manière très concise la position de l'Église anglicane par rapport aux autres confessions : « Théoriquement, elle retient sa position traditionnelle vis-à-vis de la succession apostolique, du clergé et des sacrements ; et, si elle pratique l'intercommunion avec l'Église luthérienne scandinave, elle demeure à ses propres yeux fidèles à ces principes. Néanmoins, elle sait que les luthériens scandinaves célèbrent la cène avec tous les luthériens du monde et, d'autre part, les anglicans de l'Inde, qui font partie de la nouvelle Église unie, célèbrent la communion avec les méthodistes, les presbytériens, les congrégationalistes qui continuent toujours à communier avec tous les protestants de l'Univers ».

Signalons cette pensée au sujet des orthodoxes, des vieux catholiques et des anglicans :

« Nous reconnaissons tous... leur intransigeance sur le terrain sacramentaire ; ils nous rendent service en nous obligeant d'étudier de plus près certaines difficultés profondes ».

A propos de la persécution en Russie, l'auteur note que la protestation faite par les protestants n'a pas été sans effet.

Suit un appel à la prière où l'on dit que les chrétiens « devraient savoir utiliser pour leur propre édification les trésors spirituels que vingt siècles de Chrétienté ont accumulé dans les liturgies des différentes Églises ». — Quelques mots sur le dogme de la Communion des Saints. — Le reste de l'article est consacré à l'anglicanisme et à la conférence de Lambeth.

Rev. D. N. Furnajeff. — A United Evangelical Church for Bulgaria (p. 325-327).

Après avoir relaté les frictions anciennes entre protestants et orthodixes, en Bulgarie, l'auteur parle de l'union des méthodistes et des congrégationalistes : on y emploie les mots de *missionnary*, *native pastor* comme s'il s'agissait d'une mission au centre de l'Afrique.

What people and Papers are saying. — Catholic Dream of Reunion (p. 327-334).

Citation de *The biblical Review of New York* sur le mouvement missionnaire et les espérances de l'Église romaine pour l'union avec les Orientaux.

Lutheranism looks toward a Central Authority (p. 335-338).

Citation d'un article de *The Common weal* sur les efforts des luthériens en vue d'un centre d'unité et d'une unité de pensée.

XXI, *octobre* 1931 (N° 2).

At the Editor's desk (p. 103-104).

Statistique des différentes confessions aux Etats-Unis suivie d'un appel à l'union.

Rev. Frederick D. Kershner. — The Irenic Spirit and Christian Union (p. 105-110).

L'auteur compare la division qui sépare les chrétiens aujourd'hui avec celle qui séparait les judeo-chrétiens des gentils convertis et il esquisse rapidement l'attitude de saint Paul, de saint Pierre et de saint Jacques. Il conclut en disant que si du temps de la Réforme l'esprit irénique s'était rencontré des deux côtés, la séparation n'aurait jamais été consommée. Nous citons avec plaisir une de ses dernières phrases : « Il y a des théologiens conservateurs qui ont l'esprit irénique, tandis que des penseurs libéraux sont intolérants au dernier degré ».

What people and papers are saying. — Différentes appréciations tirées de trois revues protestantes sur la conférence de Lausanne (p. 140-147) — sur les relations entre l'anglicanisme et les églises libres (p. 148-150) et entre l'anglicanisme et les vieux catholiques ; à ce propos, l'article cité de *The Gardian*, donne la manière dont les anglicans de tendance protestante qui ont participé aux conférences de Bonn interprètent l'accord proposé (p. 130-153). D. A. H.

*** THE CHURCH UNION GAZETTE.**

LXII, *février* 1931 (N° 727).

Historic documents. — Alexandria recognizes Anglican Orders (p. 21-22).

Traduction de la lettre de « Sa Sainteté Meletios II, pape et patriarche d'Alexandrie à l'archevêque de Canterbury », tirée du *Church Times.* Le patriarche y reconnaît la validité des ordres anglicans au nom de l'Église d'Alexandrie et « déclare que si des prêtres ordonnés par des évêques anglicans embrassaient l'orthodoxie, ils ne devraient pas être réordonnés ».

Secretary's notes. — The orthodox East and Reunion (p. 33-34).

Commentaire de la lettre dont on a fait mention plus haut.

LXXII, *juin* 1931 (N° 729).

Minutes of the conference between the Orthodox delegation and the Anglican bishops (p. 110-120).

Rapport officiel des conversations anglo-orthodoxes à Lambeth et quelques notes du secrétaire sur de ce rapport.

LXI, *octobre* 1931 (N° 733).

Rev. Canon J. A. Douglas Ph. D. — Anglicans: Old Catholics and Orthodox, the third Bonn Conference (p. 181-184).

Conclusions de l'accord des anglicans et des vieux catholiques dont nous avons déjà parlé dans la « Revue des Revues ». Histoire assez suggestive des vieux catholiques écrite du point de vue anglican. — On trouve encore quelques notes complémentaires à ce sujet p. 188-189.

LXI, *novembre* 1931 (N° 734).

Eucharistic unity. — Agreed statement of Anglican belief (p. 197-199).

Essai de compromis doctrinal publié dans le *Church Times* du 9 octobre 1931 avec la signature de cent neuf personnalités anglicanes de tendances anglo-catholiques et évangéliques.

LXI, *décembre* 1931 (N° 735).

D. Merritt. — The bishops and Resolution 42 of the Lambeth Conference 1930 (p. 217-219).

Résolution adoptée par la Conférence de Lambeth en vue de déterminer les cas ou l'intercommunion entre anglicans et non anglicans baptisés serait permise.
D. A. H.

---

* THE MODERN CHURCHMAN.

XX, 1931, *janvier* (N° 10).

Signs of the times. — Reunion in the Home field (p. 554-556).

La revue ne se montre pas très satisfaite de la conférence de Lambeth et fait siennes les conclusions d'un article de Bishop de St Edmundsbury and Ipswick dans son *Diocese Magasine* : Pour celui-ci, c'est la réunion des Églises libres qui a de l'importance pour l'homme d'église anglais et, dit-il, « en comparaison avec elle, la réunion avec le reste de la chrétienté en a beaucoup moins ». Il expose ensuite sa croyance sur l'épiscopat : il accepte l'épiscopat historique mais non comme institué par le Christ ; pour lui, le seul signe de validité est la parole de l'Évangile : Vous les reconnaîtrez à leurs fruits et, « par ce texte, le prebytérianisme, le congrégationalisme, le méthodisme et la communion baptiste se tiennent aussi fermement que l'épiscopalisme ». Il faut arriver à participer aux mêmes services et aux mêmes prières ; c'est le moyen d'union qu'il propose ; il déplore que « les marques de l'amour divin dans le sacrement de l'unité » soient devenues un signe de division.

Évidemment, cela est déplorable, mais la négation, ou l'équivoque, ou le silence sur les vérités révélées ne le seraient pas moins. Nos frères d'Orient seront certainement de notre avis à ce sujet.

XXI, 1931, *avril-mai* (N° 1 et 2).

Rev. C. H. D. Grimes. — Reunion from above or below (p. 84-90).

Il y a deux moyens d'envisager le travail pour l'union. Le premier est, on peut dire, classique : il consiste à réunir les théologiens des deux confessions, à essayer de faire conclure un accord entre les chefs des deux fractions qui veulent s'unir. Le second est que la vie chrétienne de chaque Église influence sa voisine, que la connaissance mutuelle rapproche les esprits. L'A. donne, à ce propos, quelques détails intéressants sur l'influence du culte anglican sur les Églises protestantes de Hollande. Cette

influence s'accentuera de plus en plus, favorisée par les services religieux et les sermons de la T. S. F. et par la facilité des moyens de communication. En conséquence, l'A. se pose la question : la réunion se fera-t-elle par en haut ou par en bas ? Il se déclare « persuadé que l'histoire démontre que l'on doit tourner ses regards vers le peuple considéré comme un tout plutôt que vers ses chefs, « supercirconspects » quand il s'agit de faire un pas en avant vers la rectitude ; et c'est certainement avec celle-ci qu'il faut identifier la réunion ».

L'A. ferait donc de l'Église une démocratie *sui generis*, conclusion inacceptable. D'autre part s'il est vrai que l'union des Églises n'est possible que si elle est opérée par la hiérarchie, il est non moins certain qu'elle ne peut être durable que si les préjugés (qui séparent les chrétiens) tombent et si les peuples arrivent à respecter mutuellement leurs particularités de tempérament et leurs différence de rites. D'autre part si les fidèles ont soif de l'union, les pasteurs, qui après tout sortent de leur peuple, auront à cœur de prendre cette cause en considération. Les unions éphémères de Lyon et de Florence sont à cet égard tristement significatives. Après cette mise au point, ce nous est un plaisir de signaler cet article qui contient plus d'une vérité et est écrit dans un ton vraiment irénique.

XXI, 1931, *juin* (N° 3)

Signs of the times. — The memorandum of reunion with Non-Protestant Churches (p. 122-125).

Publication et commentaire du Memorandum signé par l'archidiacre Store, le professeur Burkitt et quarante autres membres de l'Église anglicane, clercs et laïques. On y met en garde contre « une dangereuse tendance dans certaines négociations récentes pour la réunion ».

Il s'agit de la conférence de Lambeth. Les signataires de ce document se disent « favorables à tous les mouvements en vue de l'union, de l'intercommunion et des relations étroites entre les Églises chrétiennes lorsque le consentement général les rend possibles ». Mais ils déclarent que, s'ils ne veulent pas imposer leur propre position aux autres, ils ne sont pas tenus, pour obtenir ce bienfait, de l'abandonner et encore moins de la présenter sous l'un seulement de ses aspects. Il n'y a qu'à rendre hommage à la droiture de ces intentions.

Ils parlent ensuite des différences qu'il y a entre la déclaration et la position orthodoxe d'une part et la position de l'Église d'Angleterre d'autre part. Celle-ci n'approuve pas les décisions du 2e concile de Nicée sur le culte des images ; on y discute la présence du corps et du sang de Notre Sauveur Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, ainsi que la question du sacrifice. Ils s'attaquent spécialement au fameux principe de Lambeth selon lequel les Trente-neuf Articles devraient être inter-

prétés d'après les termes du *Prayer Book*, alors qu'en toute logique il faut interpréter un texte obscur à l'aide d'un texte clair et non vice-versa.

Vient ensuite le commentaire. Le Dr Headlam, l'un des membres de la Conférence de Lambeth, avait opiné que la déclaration d'Utrecht n'avait pas été reconnue comme l'expression du point de vue anglican mais que rien en elle n'était contraire à l'enseignement de l'Église d'Angleterre. A cette occasion, les protestataires font remarquer qu'à la Réforme celle-ci abandonna la doctrine des sept sacrements, le culte public des images, la prière à la Vierge et aux saints, la messe comme sacrifice propitiatoire pour les morts. « En aucun cas, continuent-ils nous ne désirons jouer le rôle d'inquisiteur dans la recherche de leurs croyances et de leurs pratiques (des vieux-catholiques, cosignataires des déclaration d'Utrecht) mais nous ne sommes pas disposés non plus à les autoriser à croire que nous sommes d'accord avec eux quand il est clair qu'en beaucoup de choses nous ne le sommes pas. Nous désirons l'intercommunion avec eux et avec les Églises orthodoxes grecques, en ce sens que nous sommes tous des chrétiens et que nous ne devons pas nous exclure les uns les autres. Pour la même raison, nous désirons l'intercommunion avec Rome et les grandes Églises protestantes. Mais le principe de la nécessité d'un accord théologique préalablement à l'intercommunion doit être relégué dans le passé ». Ils discutent ensuite la relativité des Trente neuf Articles eux-mêmes.

On le voit, toute une partie de l'Église anglicane recherche « l'Orthodoxie de l'avenir plutôt que celle du passé », c'est-à-dire ont plus de confiance en leur propre jugement que dans la tradition des Pères. Les vrais orthodoxes apprécieront-ils ces déclarations et ces distinctions ?

XXI, 1931, *juillet*, (N° 4).

Right Rev E. W. Barnes, Bishop of Birmingham. — Anglican doctrinal revision (p. 169-173).

Dans cet article, nous relèverons ce que ce prélat dit des projets d'union entre anglicans et orthodoxes :

« Pour se justifier de cette manière d'agir (il s'agit de la répudiation virtuelle des Trente-neuf Articles dans les négociations avec les orthodoxes et les vieux-catholiques), on insiste sur la nécessité de s'allier à ces groupements qui peuvent devenir, comme on dit en langage politique, un « bloc » à opposer à l'Église romaine. Je me méfie de ces négociations politico-ecclésiastiques. Quand la politique ecclésiastique entre par la porte, la religion s'envole par la fenêtre. Pour moi, je trouve qu'il est plus intéressant de préserver la vérité religieuse et la moralité chrétienne que de construire des alliances ecclésiastiques. La doctrine sacramentelle des orthodoxes aussi bien que des vieux-catholiques est antiscripturaire et fausse. De plus, d'après les rapports qu'on nous fait, la moralité de l'Église

orthodoxe en Russie et dans l'Orient méditerranéen a laissé et laisse encore beaucoup à désirer... J'ajoute cet avertissement : que si la réforme est conduite de façon à admettre tacitement les erreurs que l'Église orthodoxe orientale retient dans sa doctrine sacramentaire, notre état deviendra pire qu'à présent ».

On remarquera le ton tranchant et même injurieux de ces déclarations. Nous ne les citons que par soucis d'information impartiale.

Rev. Canon Guy Rogers, M. C. Chapelain of the King, Rector of Birmingham. — The claims of Intercommunion (p. 186-194).

« C'est une condition fondamentale pour toute vie chrétienne que les chrétiens vivent en contact sacramentel les uns avec les autres ». Partant de ce principe, l'A. affirme que les questions de doctrine n'ont rien à voir dans les questions d'admission aux sacrements. Il étudie ensuite la pratique de l'Église romaine, de l'Église orthodoxe, des baptistes et de l'Église anglicane et il trouve que celle-ci est la moins logique. Il conclut ainsi : « Nous devrions jouir de l'intercommunion (avec les orthodoxes), mais ils ne doivent pas exiger de nous, en retour, que nous entortillions et ajustions notre propre doctrine pour la circonstance ».

D. A. H.

PAX (CALDEY NOTES).

XX, *janvier* 1931 (N° 111).

Dom Bede Winslow, O. S. B. — East and West (p. 224-226).

Quelques notes excellentes sur la lettre pontificale traitant du mouvement pour l'étude de l'Orient chrétien.

J. W. McPherson. — Christmas in the Cairo Churches (p. 226-230).

Quelques notes sur les cérémonies diverses célébrées au Caire dans les églises des différents rites.

D. A. — Of names (p. 230-232).

Effort pour donner une nomenclature claire et pratique des différentes Églises orientales catholiques ou séparées.

Notes and Comments (p. 235-239).

Statistiques et notices brèves sur les catholiques d'Abyssinie, les arméniens catholiques, les Malabares, la persécution des catholiques en Russie ; l'organisation des catholiques russes. — Quelques nouvelles des Églises orthodoxes : Consécration de l'évêque orthodoxe russe de Montréal, le 12 Oct. 1930 ; le trente cinquième anniversaire de prêtrise de

Mgr Chrysostome, archevêque d'Athènes, le 1er Octobre 1930 ; quelques mots sur le concile Serbe de Karlovtsi (15 Octobre 1930) pour la réorganisation du patriarcat serbe ; sur la réunion annuelle de l'« Association du clergé orthodoxe serbe » a Shobenik en Dalmatie.

Les participants « furent bien reçus par leurs ouailles et par l'évêque catholique Mgr Mileta ». Le Père Krsta Stoshitch y était invité pour représenter l'« Association du clergé catholique ». Des compliments furent échangés ; on convint des deux côtés que les divergences étaient minimes et que catholiques et orthodoxes « étaient appelés à coopérer à la gloire de Dieu et au bien du peuple Yougo-Slave ». Réclame — pour trouver des adhérents à la société de St Jean Chrysostome.

XXI, *avril* 1931 (No 114).

Mar Ivanios. — The Malabar Reunion (p. 1-5).

Notes brèves sur l'Église syro-malabare et la réunion de deux de ses évêques, l'auteur de l'article, Mar Ivanios, archevêque de Bethany, et Mar Theophilos, évêque de Tiruvella.

Gertrude Robinson. — The Roumanian Monastery of Horez (p. 5-7).

Description du monastère de femmes de Horez en Roumanie.

A Russian Catholic. — The Church's Prayers for Russia (p. 8-9).

L'auteur fait remarquer que les prières après la messe basse, ordonnées autrefois par le pape Léon XIII pour l'indépendance du Saint-Siège, seront désormais dites pour la Russie.

M. de la Taille D. J. — The epithet « orthodox » (p. 9-12).

Article réimprimé, déjà paru dans le No 79 de la Revue *Pax* et publié précédemment dans les *Orientalia Christiana*.

News and Comments (p. 13-17).

Quelques mots sur les relations anglo orthodoxes à Lambeth ; sur le clergé et la règle suivie par les communautés de Mar Ivanios : c'est une sorte de syncrétisme des règles de S. Basile, de S. Benoît et de S. François d'Assise avec les Exercices de S. Ignace ; sur les coptes ; sur l'établissement d'une petite communauté russe orthodoxe à Londres par Mgr Nicolas : elle comprend, outre l'évêque, deux prêtres et un diacre.

XXI, *juillet* 1931 (No 117).

Dom John Chapman. — The Archbishof of Athens and Anglican orders (p. 17-84).

Critique très serrée du livre deMgr Papadopoulos, archevêque d'Athènes, sur les ordres anglicans.

Dom Bede Winslow. — The spiritual vitality in the Orthodox Church of Greece (p. 84-86).

L'article montre les efforts en vue de la prédication et de la fréquentation des sacrements qui se manifestent dans le mouvement auquel a donné naissance la revue *Ζωή*.

Charles Bourgeois S. J. — For the understanding of the Eastern Christians. Dernière partie, (p. 86-90 ; le commencement de l'article se trouve vol. XX, Janvier 1931, p. 232-235).

Traduction française d'une partie d'un article publiée par la *Nouvelle Revue Théologique* en Juin 1930. On y examine le « problème de la Réunion » dont on ne cache pas les difficultés : ce n'est pas un problème identique au « problème missionnaire » ; Les obstacles qui viennent des Latins ; les questions de vocabulaire ; mysticisme et juridisme, sainteté et autorité ; uniformité ou particularisme, centralisation ou décentralisation. Tous ces sujets d'une très grande importance pour l'apôtre de l'union, sont étudiés brièvement dans cet intéressant article.

XX, *octobre* 1931 (Nº 120).

Dom Benedict Morrison. — The eastern rites and Reunion. (p. 149-153).

Rappel de l'encyclique du pape Léon XIII, *Orientalium dignitas* et du motu proprio du pape Benoît XV pour la fondation de la Congrégation orientale. L'on compare la tendance à l'unité de rite au judéo-christianisme de l'âge apostolique. Il pense que l'adoption du nestorianisme et du monophysisme par les Syriens, les Coptes et les Arméniens est due, en grande partie, à la centralisation byzantine. Il relève également de certains effets malheureux des Croisades, effets qui se font encore sentir actuellement en Palestine. Enfin il déclare avoir entendu dire que « si l'argent dépensé pour la propagande latine en Palestine avait été employé à l'entretien des prêtres des rites orientaux, toute la population chrétienne serait maintenant catholique ».

Donald Attwater. — Unity and Catholicity (p. 133-136).

L'auteur, converti de l'anglicanisme expose, quelle fut sa surprise quand il apprit que l'Église catholique n'était pas seulement latine et il déplore l'ignorance sur ces questions de la majorité des catholiques de langue anglaise.

C. B. — A new bishop for the Catholic Orthodox (p. 136-138).

A propos du choix de Mgr Nicolas Czarnecki comme évêque byzantin pour la Pologne au nord de la Galicie.

News and Comments (p. 138-164).

Quelques mots sur le séminaire russe de S. Kirik en Bulgarie; sur l'essai d'organisation secrète des orthodoxes russes en Russie soviétique ; sur l'organisation des catholiques yougoslaves et leurs efforts en vue de l'Union ; sur l'inauguration d'une grotte de Lourdes dans le village de Golubitch en Dalmatie, à laquelle les clergés catholique et orthodoxe ont coopéré ; sur les moines melkites catholiques, baladites shuwairites, alepins et salvatoriens ; sur l'Église de Géorgie ; sur le concile de Mossoul tenu par la hiérarchie jacobite en Novembre 1930, dont il résume vingt-quatre canons disciplinaires I. D. A. H.

• RELIGIOSE BESINNUNG.

IV, 1932 (nº 1.)

D. Karl Thieme. — Oekumenische Realitâten. Ein Arbeits-program (p. 1-5).

Exposé du programme du nouvel éditeur de la revue : « Aussi longtemps qu'il y aura des hommes dirigés par l'intention de faire la volonté de Dieu, il y aura des réalités œcuméniques au dessus des confessions et les intéressant toutes, et auxquelles les différents groupes donneront une réponse diverse selon leurs positions dogmatiques. Pour nous, notre but est de rendre évidente ce qui reste de l'unité chrétienne, sans dissimuler les innombrables divergences... Le contenu de cette revue sera comme une conversation ininterrompue sur les réalités œcuméniques, par conséquent aussi sur le dogme, dans l'amour fraternel, mais aussi avec une franchise fraternelle et sans réserve » (p.1).

A un autre endroit, on dénie au protestant — et à tout dissident — le droit de rejeter la nécessité du travail œcuménique sous le prétexte que l'Église romaine ne réaliserait pas les conditions iréniques requises pour son efficacité ; ailleurs un des collaborateurs de la revue, le Dr K. Buchheim, déclare que l'idée de contraindre Rome à l'union en faisant contre elle l'union de toutes les forces anti-catholiques est irrecevable parce que cette tâche est de nature religieuse et ne peut être remplie que si elle est basée sur la conscience de la *Blutverwandschaft aus dem Leibe Christi*. (p. 55 — 56).

IV, 1931-1932, (Nº 3).

H. Thieme und A. von Martin. — Oekumenische Haltung — Illusion ? (p. 113-119).

Nous avons sous les yeux un remarquable échange de lettres entre l'ancien directeur de l'*Una Sancta* et le directeur des *Religiöse Besinnung*. A. von Martin avoue qu'il est complètement désillusionné à propos du mouvement de rapprochement entre protestants et catholiques. Se basant sur le « panchristianisme » il avait l'ambition de mettre en contact les esprits les plus conciliants des deux confessions pour trouver une sorte de *via media* qui mènerait à l'union désirée. Et il doit bien constater l'inanité de ces tentatives. M. K. Thieme lui répond : « Simplement parce que je crois en Jésus-Christ, il m'est à priori évident... qu'une conversation sérieuse sur son Évangile doit nécessairement porter des fruits (p. 114)... Ces médiateurs, précisément, qui tendent l'un vers l'autre par sentiment, qui négligent les barrières qu'honnêtement (*ehrlicherweise*) ils ne pourraient dépasser, me semblent justement être un très grand péril pour le mouvement œcuménique. Ce ne sont pas les esprits souples, cédant facilement qui sont les porteurs de l'œcuménicité future, mais les cœurs forts qui ne peuvent trouver de repos tant que le frère perdu n'est pas rentré » (p. 167, 117).

M. P. Max Pribilla, S. J. — Suchen und Finden (p. 119-124).

Le travail pour l'union, maintenant que les espoirs prématurés de certains apparaissent vains, devra gagner en profondeur. La pensée que Dieu le veut doit nous pousser au travail et celui-ci doit se faire en toute charité chrétienne.

D. M. S.

S. S. M. QUARTELY PAPER.

XXXII, *Pâques* 1931, Nº 114.

S. H. S. — Cosmopolitanism at Canterbury (p. 21-23).

Compte rendu de la conférence européenne des étudiants en théologie tenue au collège S[t] Augustin à Canterbury ; Russes orthodoxes, vieux catholiques, anglicans, congrégationalistes, luthériens et calvinistes étaient représentés.

Bien que les opinions aient été très divergentes et les discussions animées, la charité semble cependant avoir présidé à l'assemblée ; on signale en particulier une adresse de Monsieur Nicolas Zernov « sur l'importance de l'*Œucuménisme*, c'est à dire du travail pour la réunion de la Chrétienté », où l'on insiste sur la nécessité de l'étude, de la prière et de la pénitence.

XXXII, *juin* 1931, N° 115.

H. H. K. — Newman (p. 2-10 ; 34-39).

Essai anglican sur la psychologie de Newman et sur les motifs de sa conversion.

XXXII, *Noël* 1931. n° 116.

H. H. K. — Confirmation (p. 98-106).

On essaye de nier, dans cet article, que la confirmation soit un sacrement différent du baptême. L'auteur dit que l'Église orientale a suivi pour un temps l'enseignement de l'Occident quant aux sept sacrements de l'Église, mais, croit-il, « elle revient en arrière à un usage plus ancien et plus large qui est plus naturel à sa manière de penser ».

Nous serions très reconnaissant à l'auteur s'il voulait bien nous dire à quelles sources il a puisé et sur quelles bases il appuie son sentiment quant à ce retour en arrière. L'auteur ne croit pas non plus que l'Église orientale sépare jamais la confirmation du baptême ; c'est en effet l'usage général mais qui souffre deux exceptions : 1° Dans le cas de la conversion du chrétien baptisé par un ministre séparé de l'Église et dont le sacerdoce n'est pas reconnu ; 2° Quand le baptême est administré en cas de nécessité par un laïc ou un clerc inférieur et même par un prêtre si celui-ci n'a pas de Saint-Chrême à sa disposition.Dans ces deux cas la confirmation est donnée en dehors de la cérémonie du baptême.

Consecration Prayers. Comparisons and Contrasts (p. 111-117).

Essai de comparaison entre les textes des anaphores occidentales anciennes et modernes et ceux de quelques anaphores orientales. D. A. H.

UNIREA Feuille hebdomadaire écclésiastique et politique de Blaj (catholique).

LXXII, 1932, 14 *mai* (n° 20).

Lupea Melin. — Un capitul de glorie.

Dans la nuit du 8 au 9 mai, est mort le dernier moine du monastère (basilien) de la Sainte Trinité de Blaj, Damian Élie Tomsa. Ce monastère, fondé en 1747, ne compta, au cours de ses deux siècles d'existence, que quarante huit moines, mais son renom en Ardeal est semblable à celui des anciens monastères du moyen-âge occidental. Il fut un centre de culture roumaine. Le nom de beaucoup de ses moines sont inscrits dans la Bibliographia Română vecche. Nous formons le vœux d'une prompte résur-

rection de ce centre monastique et scientifique, pour la plus grande gloire de Dieu et de l'Église roumaine.

LXXII, 1932, 13 *juillet* (N° 24).

NÉCROLOGIE.

L'Église roumaine unie déplore la mort de deux de ses fils parmi les plus éminents : le Dr Daniil Fireza de Lugo († le 6 juin) et le Dr Jacob Radu d'Oradea Mare († 8 juin). R. I. P. D. M. S.

VESTITORUL (Organe du diocèse roumain uni d'Oradea Mare) (bimensuel).

VIII, (N° 7).

Mgr Valeriu Traian publie une ordonnance rappelant aux fidèles l'obligation de payer la dîme à l'Église, selon l'usage antique. Les confesseurs, à l'occasion de la confession, doivent rappeler ce devoir et en presser l'exécution. D. M. S.

Bibliographie[1].

COMPTES-RENDUS

A. V. Kartašov. — Na putjach k vselenskomu Sobornu. (Vers un concile œcuménique). Paris, Y. M. C. A. 1932 ; in-8, 141 p.

Ce livre a été écrit en vue de la seconde conférence préparatoire au prosynode de Vatopédi. Dans le premier chapitre, l'A. expose ses vues sur l'identité d'un concile « pan-orthodoxe » avec le concile œcuménique. Puisque l'Orthodoxie a conscience de sa « catholicité », un tel concile serait pour les orthodoxes réellement catholique. Et l'A. invoque la pratique de l'Église romaine. Cependant il concède qu'un concile qui réunirait les deux Églises serait particulièrement souhaitable ; si une union sincère y était scellée, ce ne serait plus un « concile œcuménique de l'Occident » ou un « concile œcuménique de l'Orient », mais un concile vraiment universel. Mais il se hate de remarquer, selon la théorie du *consensus Ecclesiae* propre aux orthodoxes, surtout à Chomjakov et à Bulgakov, qu'il ne suffit pas de convoquer et de réunir un concile œcuménique pour qu'il le soit effectivement. Dans le second chapitre, est examiné le problème crucial suscité par la situation actuelle de l'Église russe : quelles seraient la valeur et l'opportunité d'un concile œcuménique où l'Église russe ne serait pas représentée ou, au moins, serait empêchée de s'y exprimer librement à cause de son état de servitude ? Il ne suffit pas qu'elle puisse y envoyer des délégués officiels, selon la lettre des canons ; il faut encore, selon leur esprit, qu'une fois rentrés dans leur pays, ceux-ci n'aient pas à redouter de représailles. Quant à y déléguer des prélats russes fixés à l'étranger, il ne faut pas y penser, car ils sont séparés de la vie intime et quotidienne de leur Église. En outre, le siège œcuménique, bien intentionné mais mal informé, sincère mais maladroit dans sa sollicitude, parle d'inviter les Rénovateurs aussi bien que les Tychoniens. A ce compte-là, il faudrait aussi inviter toutes les dissidences et leur accorder les mêmes droits qu'aux orthodoxes, sous prétexte de les réconcilier. Il faut au préalable liquider le schisme russe. Il n'est pas vrai de dire que ce doit préci-

(1) Désormais la bibliographie d'*Irénikon* sera divisée en deux sections ; la première, sous le titre de « Comptes-rendus », comprendra les ouvrages se rapportant directement au programme de la revue, la seconde, sous le titre de « Notices bibliographiques », fera connaître au lecteur les ouvrages généraux qui méritent d'attirer plus particulièrement leur attention.

sément être la mission du concile : il manquera de l'information et de la liberté nécessaires. Au moins faudrait-il que les schismatiques russes soient appelés au concile comme des accusés et non comme des juges. Que dirait le Phanar si les Bulgares, par exemple, y recevaient le droit de vote avant d'avoir été réconciliés avec l'Église-Mère ? Et la question russe est autrement complexe ; il faut préparer sa solution par une série de synodes locaux. Le concile est prématuré ; ce qui ne rend que plus utiles les pré-conciles. Dans le chapitre troisième, l'A. revient plus longuement sur le consentement du peuple chrétien, sur sa ratification qui est le signe d'une authentique *sobornost*. En effet, dit-il, un concile ne devient œcuménique « ni *ante synodum*, ni *ad synodum*, mais seulement *post synodum* » (p. 70). De là, le rôle des laïcs, qu'ils soient directement représentés au concile ou non : « Le concile œcuménique ne peut être fait en dehors de nous, il est en nous » (p. 71). La conclusion qui se dégage d'elle-même est que le concile doit être longuement et mûrement préparé. Sans doute les difficultés ne doivent pas rebuter les vrais orthodoxes, au contraire. L'idée de convoquer un concile œcuménique de l'Orthodoxie leur fut sans doute inspirée par la Providence, mais que le principe de sa réalisation soit *festina lente*.

On sait que les difficultés relevées par l'A. ont été jugées suffisantes pour amener la remise *sine die* du pro-synode. Ce livre est d'un haut intérêt pour l'étude des tendances de l'Orthodoxie contemporaine.

C. A.

G. V. Florovskij. — Vostočnye Otcy IV věka. (Les Pères orientaux du IV siècle). Paris, Y. M. C. A., in-8, 240 p.

Le présent volume contient les cours de M. Fl. à l'institut théologique orthodoxe de Paris. L, A. n'a pas voulu en faire une œuvre d'érudition : le point de vue littéraire en est absent et le souci de précision scientifique en est absent à un tel degré que les nombreuses citations ne renvoient à aucune édition précise. Ce n'est pas non plus un honnête manuel scolaire, fait pour donner aux étudiants une teinture de patrologie. Il suffit de lire la préface du livre pour être confirmé dans l'impression que l'on se trouve devant une transcendance spirituelle laissant bien en dessous d'elle le métier matériel d'érudit ou de vulgarisateur. « Les œuvres patristiques, nous déclare-t-elle, sont pour nous les sources d'une inspiration créatrice, l'exemple du courage et de la sagesse chrétienne. C'est une école de la pensée chrétienne, de la philosophie chrétienne. Et dans mes conférences, j'ai tâché de pénétrer et de faire pénétrer mes auditeurs dans ce monde créateur, dans ce monde éternel de spéculation et d'une expérience qui ne vieillit pas, dans le monde de la lumière qui ne vacille pas ». Conformément à l'allure qui est ainsi proclamée, S. Grégoire de Nysse occupe le quart du volume ! Heureusement que ce spiritualisme si exagérément défiant de la base matérielle peut être contrebalancée par la bibliographie qui termine l'ouvrage et semble bien choisie. D. C. L.

M. V. Zyzykin. — Patriarch Nikon. (Ego gosudarstvennyja i Kanoničeskija idei) Čast I. Istoričeskaja počva i istočniki Nikonovskich idej. Varsovie, Typographie Synodale 1931, in-8, 327. p.

Nikon, patriarche de Moscou du milieu du XVIIe siècle, déposé par le tzar Alexis, mort en exil, représente le dernier effort que l'Église russe a fourni pour se soustraire à la captivité du césaropapisme de ses princes.

Nous avons devant nous la première des trois parties de l'ouvrage du professeur Z. Cet ouvrage n'est pas une biographie ; l'A. tient à nous faire connaître les idées de Nikon sur les rapports entre l'Église et l'État. Cette première partie traite des principes et causes d'où est sorti l'enseignement de Nikon. C'est ce qui nous explique le contenu de ce volume qui n'est en somme qu'une histoire des doctrines sur les rapports de l'Église et de l'État, nous permettant de classer la théorie de Nikon (symphonie des pouvoirs) dans son rapport avec les théories émises avant ou après lui.

Dans une très importante introduction, l'A. parle de la signification de Nikon pour la conscience ecclésiastique et politique moderne. Cette introduction anticipe les conclusions qu'il doit tirer de son ouvrage. Elle nous montre la solution que Nikon a donnée à la question des rapports entre l'Église et l'État : symphonie des pouvoirs, que l'A. oppose d'une part au césaropapisme qui a fini par prévaloir à Byzance (ch. II) et de l'autre ce qu'il appelle le « papocésarisme » romain.

L'auteur préconise, après Nikon, un système dans lequel une église régionale (*mestnaja*) collaborerait librement avec un état indépendant. Une telle conception convient bien à l'orthodoxie moderne, divisée en autocéphalies indépendantes, mais semble inconciliable avec notre conception de l'Église *Une*.

Un lecteur catholique ne saurait être d'accord avec l'analyse de la conception catholique de la symphonie que l'A. fait au chapitre IV. Il serait fastidieux de la réfuter point par point. Il suffit de remarquer que l'A. semble ne pas avoir compris l'idée de la *chrétienté une*, tout organique, qui est à la base de toute conception catholique de quelque nuance qu'elle soit.

En terminant, disons que l'A. étonne par son érudition prodigieuse et la quantité de sources où il puise. Nous attendons avec intérêt la suite de cet important ouvrage. D. P. O.

Aleksander Brüchner. — Mitologia slava. Traduction italienne de Julia Dicksteinowa. (Coll. « Storia delle religioni », IV). Bologne, Zanichelli, in-12, XX-284 p. ; L. 16.

Cet ouvrage, écrit originairement en polonais, a franchi par cette traduction, une frontière inabordable à beaucoup. Il constitue un traité aussi complet que possible, avec un exposé historique des études publiées sur son objet, de l'ancienne mythologie de toutes les populations slaves,

monument précieux tant pour l'ethnologie que pour l'histoire des religions. L'A. s'est donné pour principal labeur d'épurer toutes les sources — qui figurent du reste en appendice au volume — et de reconstituer ainsi plus sûrement le matériel d'une science très encombrée, dont les données nous sont souvent produites par des chroniqueurs incompétents. Ces précautions l'ont amené à devoir s'écarter, dans ses conclusions, de celles de ses devanciers, même des plus avertis, comme Niederle. Nous ne pouvons juger ici que de l'érudition de l'A. qui est très grande, ainsi que de sa diligence et de son soin méticuleux à élaborer ses thèses. — La présente traduction est ornée d'une préface originale de l'auteur. D. O. R.

Dr. Langhans-Ratzeburg. — Die Wolgadeutschen. Ihr Staats- und Verwaltungsrecht in Vergangenheit und Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zum bolschewistischen Nationalitätenrecht. Berlin, Ost-Europa-Verlag, 1929 ; in-8, VIII-190 p.

En même temps qu'un exposé historique de la situation juridique des colonies allemandes du Volga, l'A. veut nous présenter une contribution à l'étude du droit des nationalités en U. R. S. S. Après avoir immigré dans des conditions très favorables et reçu maints privilèges, les Allemands jouirent longtemps d'une paix profonde, jusqu'à ce que la grande poussée de russification vint les atteindre. Ils subsistèrent néanmoins jusqu'à la révolution qui leur octroya l'autonomie (19 octobre 1918) et enfin le droit de constituer un État fédératif dans le cadre de l'union soviétique (3 janvier 1926).

Le texte des décrets officiels (en traduction allemande) fait voir parfaitement l'évolution de la *Republik der Wolgadeutschen* et permet l'étude objective du principe des nationalités dans un cas concret.

Dom M. SCHWARZ.

Fr. Coty. — Tegen het communisme. Amsterdam, Van Munsters, 1931 ; in-12, 274 p.

Traduction de six articles parus dans le *Figaro* de Paris en 1925 et publiés plus tard en volume. L'auteur dénonce derrière le communisme les menées de la haute finance internationale. D. Th. B.

Carlo Grabher. — Anton Čechov. (Collection « Scrittori Slavi » del' Istituto per l'Europa orientale), Vol. I. Rome « Slavia », 1929 ; in-8, 120 p. Prix 6 l.

Enrico Damiani. — Ivan Turgeniev. (t. II de la même Coll.) Même éditeur, 1930 ; in-8, 158 p. Prix : 6 l.

Ces deux monographies font partie de la collection « Scrittori Slavi » dirigée par M. E. Lo Gatto. La collection s'adresse au large public ita-

lien. « Tenant compte de la plus récente littérature critique » comme nous l'annoncent les éditeurs, elle vise premièrement à nous faire connaître chaque écrivain, indiquant sa place parmi les contemporains et dans l'histoire générale de la littérature. Elle vise aussi (et c'est ce qui rend ces monographies si précieuses pour quiconque désire étudier ou simplement lire avec profit la littérature russe) à nous donner un guide indiquant la position que chaque écrit occupe dans l'œuvre totale de l'auteur. Dans le Čechov de Mr. Grabher les premières pages (peut-être un peu brèves : p. 7 à 14) sont consacrées à la vie de l'auteur, le gros de la monographie est consacré à l'analyse de son œuvre suivie d'une conclusion.

M. Damiani commence par décrire la vie de Turgenjev. Certaines affirmations peuvent être discutées : p. ex. « l'unique amour de T. » (p. 24) s'accorde mal avec ce que nous connaissons de la vie privée du grand écrivain russe (Cf. B. Zaicev « Žizn Turgeneva ». *Irénikon* t. IX, nº 5, p. 464). Après nous avoir présenté l'œuvre, D. étudie dans une série de chapitres, le nihilisme chez T., ses rapports avec l'Occident, avec les autres écrivains de son temps (en particulier son conflit avec Dostoevskij).

Le nom de M. E. Lo Gatto, l'éminent rédacteur de la revue *Europa Orientale* qui dirige cette collection, nous est une garantie sûre d'un souci d'objectivité scrupuleuse et de vraie sympathie pour la Russie.

D. P. O.

Elpis. — Travaux de la section de théologie orthodoxe de l'Université de Varsovie. V. Varsovie, drukarnia synodalna, 1931. in-8, 246 p.

Le métropolite Denys fait remarquer dans sa préface la collaboration de jeunes professeurs, encore récemment élèves de la faculté orthodoxe, et en tire d'heureuses augures pour l'avenir scientifique de la faculté. Les articles sont écrits en polonais, ukrainien et russe. Signalons un extrait du livre intéressant de N. Arsenjev *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie* et surtout une étude de M. Zyzykin sur le mariage civil devant la conscience orthodoxe. L'idée de contrat est contraire à l'esprit de la législation prérévolutionnaire russe qui voit dans le mariage une alliance spirituelle avant tout. La théologie orthodoxe vient corroborer ce point de vue par la définition de la forme du mariage,laquelle n'est pas le consentement des conjoints mais la bénédiction du prêtre, le prêtre devenant ainsi le ministre du sacrement. La preuve traditionnelle de cette doctrine semble peu consistante, d'ailleurs M. Z. ne prétend nullement faire de la théologie. Est-il opportun, conclut l'A., de diminuer, par la loi sur le mariage civil, l'attachement du peuple orthodoxe à son Église au moment des agitations révolutionnaires ?

Le volume finit par quatre-vingt pages de bibliographie. La théologie anglicane y tient une place d'honneur ainsi que l'archéologie chrétienne,

branche préférée du métropolite Denys On recense aussi plusieurs ouvrages sur l'emploi des langues vivantes en liturgie, question assez brûlante à cause du nationalisme ukrainien. D. C. L.

Nathan Soederblom. — Kristenhetens moete i Stockholm. (La rencontre de la chétienté à Stockholm). Stockholm; in-8, 964 p. 14,50 Kr.

Cet ouvrage, publié peu après la célébre conférence, ne se présente pas comme son histoire définitive mais ne veut que donner un aperçu succinct et bien coordonné de l'œuvre entreprise. Après sa préhistoire, l'A. en raconte les « attentes » et en fait la chronique ; mais c'est au « service divin » et à l'« adoration » que, comme il sied, il accorde la place principale. Ce qu'il considère comme le problème dominant, c'est la contribution du luthéranisme : aussi lui consacre-t-il le chapitre le plus considérable de son livre (chapitre V, plus de 100 pages). Celles-ci sont révélatrices de la pensée intime de l'auteur. Si l'on compare Soederblom et son disciple Heiler, on constate qu'ils expriment par une formule analogue les rapports de la « catholicité » et de l'« évangélisme » ; mais tandis que Heiler considère plutôt l'« élément catholique » comme le perfectionnement de l'« évangélicité », à peu près comme, selon la doctrine scolastique la forme perfectionne la matière, Soederblom regarderait plutôt l'« élément évangélique » comme la forme qui doit parachever la « catholicité ». En pratique cette attitude conduit aux tendances de *Life and Work*, opposée à celles de *Faith and Order* (§ 5, d). L'antinomie persiste tout au long de ce chapitre. D'un côté, la conception luthérienne du christianisme « conversion intérieure » individualistico-eschatologique ; de l'autre côté, la conception anglo-saxonne d'un christianisme universel et social, et partant positif, actif. Soederblom tend à harmoniser ces deux idées : pour lui, la filiation divine doit engendrer la fraternité chrétienne et c'est une grande tentation que de s'isoler dans la jouissance de Dieu et de négliger l'amour du prochain. Une fois de plus, Soederblom établit la primauté de l'« amour et de l'activité ». Chose curieuse : pour lui, c'est le professeur russe Glubokovskij qui a le mieux pénétré ce problème du christianisme individuel et social et des charges qui en découlent. Les chapitres consacrés aux Églises orthodoxes (ch.XX) et à l'Église catholique (ch. XXII) donnent l'impression que sa compréhension de ces Églises pourrait être plus profonde. Rome, selon lui, est le principal obstacle à un rapprochement entre évangéliques et orthodoxes (p. 769). Mais qui nous dit qu'il apprécie ces derniers à leur juste valeur ? Si même il éprouve plus de sympathie pour l'orthodoxie que pour le catholicisme, il ne trouve à admirer dans le discours du vieux patriarche d'Alexandrie, Photios, que « la langue commune à Platon et à Homère » et ne se réjouit que de l'entendre « prononcer les paroles de Paul dans la langue de Paul » (p. 378). Et c'est tout ce qu'il trouve pour saluer les chrétientés orientales ! C'est à

croire que son intérêt pour l'Église orthodoxe n'allait plus loin que parce que sans sa participation, le « concile » de Stockholm n'eût été qu'une assemblée protestante. A. S. et I. C.

Den Ortodoxa Kristenheten och Kyrkans Enhet. (Les chrétientés orthodoxes et l'union des Églises). Stockholm, in-8, 203 p. 3,25 Kr.

Discours prononcés à la conférence de Stockholm par les délégués orthodoxes. En frontispice, les portraits de Mgr Germanos de Thyatire (alors de Séleucie) et du Prof. N. Glubokovskij, surmontés d'un médaillon de Cyrille Lukaris.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Léonce de Grandmaison. — Jésus-Christ : sa personne, son message et ses preuves. (Coll. « Verbum salutis », 1). Édition abrégée. Paris, Beauchesne, 1930. In-8, 708 p.

Quoiqu'il y ait deux ans que cet ouvrage ait paru, il garde encore et gardera longtemps toute son actualité. Il se présente comme le résumé du grand ouvrage en deux volumes édité sous le même titre en 1928. C'est au fond toute la grande apologétique chrétienne qui est développée ici, avec toutes les rigueurs et toutes les exigences souhaitables et sous la forme la plus sérieuse et la plus avenante. On peut se reporter également au présent livre comme à une synthèse des origines chrétiennes. Notons toutefois qu'il n'est ni de l'histoire exclusive, ni de la science pure, mais entre tout-à-fait dans le christianisme d'aujourd'hui, pouvant servir de bibliographie par ses références utiles pour un grand nombre de sujets concernant l'histoire de l'Église. Pour beaucoup de croyants et même d'incroyants il constituera une véritable somme. On peut y trouver par exemple, relativement à ce qui intéresse les lecteurs d'*Irénikon*, quelques bonnes pages sur le mouvement pour l'Unité chrétienne (P. 688 et suiv.).

D. O. R.

Herman Gunkel et Léopold Zscharnack. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Registerband, bearb. von Dr Oskar Ruhle. Tubingue, Mohr, 1932 in-4, VI-895 col.

Cette importante encyclopédie protestante termine sa publication par des tables. 1. Table systématique des matières, qui permet d'employer ce dictionnaire comme un ouvrage d'histoire de religion. 2. Table des auteurs avec les articles qu'ils ont écrits ; comme la plupart ont publié un ouvrage sur la question qui leur a été confiée, on trouve ici un résumé des travaux des principaux savants allemands. 3. Table alphabétique de 787 colonnes surtout des noms propres et des mots principaux autour

desquels sont groupés alphabétiquement tous les renseignements relatifs à ces mots, à quelque endroit de l'encyclopédie qu'ils se trouvent. 4. Les corrections et les compléments.

Cette Encyclopédie se recommande par l'objectivité de son information, sa concision, sa systématisation et surtout, grâce au temps relativement court qu'il a fallu pour sa publication, par son actualité.

D. Th. BELPAIRE.

Wilhelm Kosch. — Das Katholische Deutschland. Fasc. 8-12. Augsbourg, Haas et Grabherr, 1932 ; in-4.

L'encyclopédie catholique biographique allemande continue régulièrement sa publication avec les noms Greizzing jusqu'à John. Dans le domaine qui nous intéresse, relevons les notices sur Grisar, Guardini, Gutberlet, Card. Hergenrother et même Heiler qui, quoique devenu protestant, a été élevé dans la religion catholique. D. Th. B.

R. P. Ben. Henr. Merkelbach, O. P. — Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomas et ad normam juris novi. I. De Principiis ; II De virtutibus moralibus. Paris, Desclée De Brouwer, 1931-1932 ; 2 vol., in-8, 756, et 994 p.

Tout retour à la spéculation doctrinale et à la méthode positive contribue à préparer l'union. Aussi sommes-nous heureux de signaler cet ouvrage qui marque une étape. En théologie morale, ce retour se marque par une recherche de synthèse, par un renouveau de la méthode et de la doctrine de S. Thomas, par l'application de la méthode positive et l'effort pour rendre à la morale la position qui lui revient dans la solution des questions sociales (cfr les encycliques de Léon XIII et de Pie XI). Ce changement se remarque heureusement dans les manuels. Depuis S. Alphonse, on les avait ordonnés autour de la théorie des préceptes, jugée plus pratique et plus théocentrique. Et cependant, l'ancienne théorie des vertus est bien plus scientifique, plus ascétique et non moins théocentrique : tout comme les préceptes, les vertus infuses viennent de Dieu. De plus les préceptes restent extrinsèques à l'homme et il faut la charité pour en faire une inclination immanente. Enfin la théorie des vertus donne à l'enseignement de la morale une unité constante, tout en insistant positivement sur l'importance de leur acquisition. Le R. P. Prümmer fut le premier à l'avoir remarqué et à la réintroduire dans l'enseignement. Notre A., son confrère, vient de le dépasser. Il n'y a pas de manuel idéal sans doute, mais le sien s'en rapproche. Il aurait pu cependant mettre plus en relief encore l'importance de l'élément positif. On regrette, par exemple, qu'il n'ait pas réuni les deux traités *De peccatis* (98 p.) et *De virtutibus* (48 p.) pour en faire un seul traité *De habitibus in genere*. Il aurait ainsi évité de retomber dans la méthode négative en réduisant le *De habitibus* à un *De virtutibus* et en semblant mettre le point de gravité

sur le *De peccatis* qui le précède. On aurait voulu retrouver aussi dans ce livre la conception si vraie et si simple de S. Thomas qui fait de la théologie morale une science non spéculative, mais pratique (*non contemplationis gratia sed ut boni fiamus*). Cet enseignement ne peut que donner un nouvel essort à la pratique des vertus et des conseils évangéliques, en insistant sur le fait que pour être parfaite, la connaissance morale ne peut rester lettre morte. Mais ce qu'on ne peut que louer sans réserve, c'est d'avoir, dans le second volume, ramené les traités *De conscientia* et *De systemate morali* à un unique mais exhaustif *De prudentia*. Somme toute, l'œuvre que nous présentons est vraiment magistrale et en l'espèce, constitue le meilleur manuel.

D. A. S.

H. Thomas van Aquino. — Theologische Summa. XXII. De sakramenten (III, Q. 60-72). Anvers, Geloofsverdediging, 1932 ; in-8, XV-458 p. 30 fr.

Les volumes X et XI de cette publication ont été analysés dans *Irénikon*, t. IV, 1928, p. 580. et t. VII, 1930, p. 511. Comme celle des volumes précédents, cette traduction est faite avec le plus grand souci d'exactitude. Mais comme certains mots flamands ont dû recevoir un sens philosophique précis, la lecture est parfois ardue et le lecteur, habitué au texte coulant de S. Thomas, préfère suivre le texte latin reproduit au bas des pages. Souhaitons néanmoins l'heureux achèvement de cette entreprise méritoire.

D. Th. B.

Rev. Bede Frost. — The Art of mental Prayer. Second edition revised. London, Philip Alan, 1931 ; in-8, XVI-269 p. 8/6 sh.

Livre impatiemment attendu, comme le montre cette seconde édition publiée sept mois seulement après la première ! L'A., dans un premier chapitre, nous montre la place de son ouvrage dans le développement de l'anglo-catholicisme : « En moins d'une vie d'homme, dit-il, nous avons assisté à la reconquête d'idéals catholiques, dans la foi et dans les mœurs, dans un pays, qui, plus que tout autre, avait perdu le contact avec le courant principal de la tradition et de la vie catholiques. Nous avons familiarisé le peuple d'Angleterre avec des doctrines oubliées, des sacrements ignorés, des pratiques qu'il avait appris à abhorrer... A cette heure, nous sommes ou deviendrons, non sans tristesse, conscients d'une autre lacune... La foi, le culte, les sacrements ont besoin de s'étayer sur un fond, de prendre un accroissement de puissance dans la vie intérieure d'oraison ». Et à lire l'A., la carence sur ce point dans les milieux ecclésiastiques (que dire des laïques ?) est lamentable : ignorance, négligence, manque de livres aussi ! C'est à cette dernière lacune qu'il veut remédier. Son livre se divise en trois parties : Dans la première, après des préliminaires, il étudie les lacunes de la situation religieuse actuelle en Angleterre, la nature de la vie chrétienne, l'objet et la nécessité de l'oraison mentale ; dans la seconde,

il expose les méthodes ignatienne, franciscaine, carmélitaine, salésienne, liguorienne, oratorienne ; la troisième partie comprend quelques explications sur les difficultés principales de l'oraison mentale (les distractions et l'aridité), la préparation ascétique et spirituelle de la prière, les progrès dans la vie d'oraison, la direction des âmes. En appendice, une analyse de la doctrine de S. Jean de la Croix sur l'état des commençants. L'A. ne s'arrête qu'aux méthodes modernes parce qu'elles « ont fait de la pratique de l'oraison mentale une chose codifiée et méthodique ». Encore cependant n'eût-il pas fallu laissé ignorer que l'oraison fut pratiquée dans l'Église avant le XIII[e] siècle et que la *lectio divina*, telle qu'on la pratiquait dans les anciens monastères, est une voie très sûre de la *contemplatio*. On peut aussi lui reprocher de sembler ne pas connaître les auteurs ascétiques anglais du XIV[e] siècle. Enfin l'ouvrage se termine par dix pages de bibliographie exclusivement d'auteurs catholiques.

Dom R. van Cauweleart.

Dr. J. De Jong. — Handboek der Kerkgeschiedenis. Utrecht, Dekker et Cie, 1932 ; 3 vol. in-8, XXV-564 pp. 2 cartes, XV-451 p. et 443 p.

Cet ouvrage est un manuel destiné aux étudiants en théologie ; on y trouve les principaux événements de l'histoire ecclésiastique et le développement des grands courants d'idées fixés un jour dans des définitions conciliaires ou des institutions. Les citations sont éliminées, mais les références aux manuels classiques de ces citations sont nombreuses. Les succès et les ouvrages développés sont indiqués au début de chaque paragraphe.

Une bibliographie, en tête du premier tome, témoigne de l'information très étendue de l'auteur et les tables (56 p. en trois colonnes) permettent de retrouver facilement les moindres renseignements consignés dans ce livre.

L'histoire de l'Église byzantine tient une large place dans le premier volume : l'auteur dégage avec une grande sagacité le rôle et la situation des principaux événements et des personnalités marquantes : Justinien, l'Iconoclasme, Photius, Michel Cérulaire, le Concile de Florence. Mais elle apparaît encore comme fragmentaire, et secondaire pour l'ensemble de l'histoire ecclésiastique. Or elle mériterait d'être exposée pour elle-même ; on verrait mieux alors quelle grande influence elle a eu sur l'Occident et ce procédé serait plus conforme aux directives pontificales sur l'importance à donner aux études orientales.

Le manuel du Dr De Jong — et ceci est un avantage qu'il a sur d'autres — n'ignore pas non plus l'histoire religieuse de la Russie. Les renseignements qu'il nous donne sur ce sujet sont cependant clairsemés : quelques données sur la conversion de la Russie et son organisation ecclésiastique, sur le sectarisme au temps du Patriarche Nikon (pourquoi ne parle-t-on pas de ses efforts pour défendre l'indépendance du pouvoir spirituel ?) et sur la persécution religieuse actuelle. C'est déjà beaucoup,

mais trop peu, pour un pays, dont l'histoire religieuse s'impose à l'attention de tout historien, et avant tout de l'historien ecclésiastique.

Ces remarques qui intéressent notre point de vue n'enlèvent rien à la haute valeur scientifique de l'œuvre entière et au soin avec lequel l'auteur a condensé dans ces pages une masse énorme de données historiques et apologétiques. Dom Th. BELPAIRE.

Henri Bremond. — Histoire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours. Tome IX. La Vie chrétienne sous l'Ancien Régime. Paris, Bloud 1932 ; in-8.

L'abbé Bremond a donné au neuvième volume de son Histoire du sentiment religieux un titre synthétique qui paraît annoncer une vue d'ensemble sur l'âme religieuse de l'ancien régime Au fait, l'auteur se borne à quelques études, d'ailleurs des plus intéressantes. Dans les premières pages, consacrées à la « Dévotion au Baptême », les nombreuses citations de Saint-Pé et Duguet nous découvrent des aperçus inattendus sur la doctrine si traditionnelle de la régénération baptismale et de l'ascèse mystique qu'elle implique : on les croirait neufs. Dans son chapitre sur la « Fréquente communion », l'historien nous a ménagé une surprise. A l'en croire, la doctrine de l'« infréquente » communion, dont Arnauld, suivant l'opinion jusqu'ici reçue, aurait été l'inspirateur et le promoteur, est un mythe ou à peu près : les premiers jansénistes, en ce point, ne différaient pas essentiellement des jésuites qui, grâce aux grossissements que produit la polémique, se seraient fait la part du lion dans cette affaire : les longs témoignages que l'auteur apporte pourraient sembler décisifs. Les analyses pénétrantes des spirituels de l'époque sur le sacrifice de l'autel et celui de la Croix, et sur leur indissoluble unité, seront lues avec beaucoup d'intérêt par ceux que préoccupent les controverses actuelles de la théologie sacrificielle. Nous sommes loin, heureusement, des intrigues de Mazarin qui provoquèrent le bref d'Alexandre VII interdisant la traduction française de l'Ordinaire de la messe pour des raisons imaginaires que dom Guéranger lui-même croyait traditionnelles. L'historien aurait manqué à son devoir si, à cette sereine littérature eucharistique, il n'avait ajouté, comme en guise d'appendice, quelques pages sur les litanies angoissées des filles du Très Saint Sacrement et sur les tragédies intérieures de ces victimes réparatrices.

Après l'étude sur la « Dévotion à la Ste Vierge », le chapitre au titre quelque peu grisant de « Mystique du Mariage » est solide et bien fait pour donner aux personnes du monde avides de perfection chrétienne une haute idée de leur état. Un aperçu sur l'idée de la mort et l'art de s'y préparer termine ces tableaux saisissants de la vie chrétienne sous l'Ancien Régime : ils témoignent un talent incontesté, et une noblesse de doctrine bien étrangère à tout sentimentalisme. E. B.

Jaarboek van het onderwijs en de opvoeding der R. K. Jeugd in Nederland, Nederlandsch Indie, Suriname en Curaçao. 1931. Uitgave van het R. K. centraal bureau voor onderwijs en opvoeding ; 's Gravenhage, in-8, 1164 p..

Idem , 1932. (divisé en cinq parties : I. Enseignement primaire, pp. 522, 3 fl. ; II. Enseignement professionnel, agricole et commercial, 105 p., 1 fl.; III. Enseignement moyen, moyen supérieur, et supérieur, 181 p., 1,50 fl. ; IV. Organisation de la jeunesse, 281 p., 1 fl. ; V. Enseignement et Organisation de la jeunesse aux Indes Néerlandaises à Suriname et Curaçao, 120 p., 1,50 fl.) 's Gravenhage, Centra, bureau voor onderwijs en opvoeding in-8. Les cinq parties ensemble 7,50 fl.

C'est avec le plus grand intérêt qu'on parcourt ces luxueux annuaires qui rendent un compte détaillé de la situation au cours des années qui ont précédé les 1 janvier 1931 et 1932. Le droit de l'enseignement libre de participer aux subsides accordés par les pouvoirs publics tout à fait au même titre que l'enseignement officiel, menacé dès 1930, a été encore plus rudement attaquée en 1931, sous prétexte de détresse des finances publiques, malgré l'économie que le premier fait réaliser au Pays et la confiance que lui témoignent les parents. Nous devons signaler dans le Jaarboek de 1931 l'étude sur les vocations sacerdotales régulières et séculières aux Pays-Bas au cours de ces 50 dernières années. Uu regret : parmi une liste de livres à l'usage de la jeunesse on nous signale 104 livres de prières ; rien qui éclaire quelque peu sur leur valeur ; pas un qui puisse être identifié avec un missel quotidien. Jamais non plus les livres de van Tichelen ne sont signalés. Souhaitons encore qu'on nous donne systématiquement l'explication des initiales suivant le modèle de la p. 144 du fasc. IV de 1932.Dans ce même fasc., la situation difficile des Congrégations de la Ste Vierge et des Patronages, ainsi que le beau programme du Graal et d'une école formant des jeunes filles en vue de l'inspection des jeunes ouvrières, retiennent particulièrement l'attention. Tout qui voudra savoir ce que les catholiques hollandais font pour la jeunesse devra recourir à cet annuaire modèle. D. C. v. M.

Etienne Gilson. — L'esprit de la philosophie médiévale. — Première série. Paris, Vrin, 1932 ; in-8, VIII-832 p. 32 fr. fr.

Question des plus actuelles que celle de la philosophie chrétienne ; c'est un aspect particulier du problème de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce. Peut-on parler d'une philosophie chrétienne ? Certains thomistes, pour le motif que la vérité d'une philosophie se fonde exclusivement sur la raison sous peine de ne plus être une philosophie, affirment que leur philosophie n'a plus de caractère intrinsèquement chrétien.

C'est ce problème qui fait l'objet des *Giffords Lectures* (Université

d'Aberdeen) de M. Et. Gilson, dont la 1re série a paru sous ce titre : « L'Esprit de la philosophie médiévale ». Il veut le résoudre en le considérant du point de vue de l'histoire. « C'est un fait que si l'on a beaucoup déduit, on a fort peu induit lorsqu'il s'est agi de définir la notion de philosophie chrétienne ». Cette philosophie serait, d'après M. Gilson, celle où « le surnaturel descend, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui serait contradictoire, mais dans l'œuvre de sa constitution (p. 39) ». Or l'influence du christianisme sur la philosophie est une réalité, même sur celles qui se targuent de la plus farouche indépendance « ... si l'on ne peut concevoir que les systèmes de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz eussent pu se constituer tels qu'ils sont si l'influence de la religion chrétienne ne s'était exercée sur eux, il devient infiniment probable que la notion de philosophie chrétienne a un sens (p. 19) ». Après avoir, dans les deux premiers chapitres, déterminé le problème et les notions, M. Et. Gilson passe en revue quelques points de la recherche philosophique : l'être et sa nécessité, la contingence de l'univers, les notions d'analogie, de causalité et de finalité, l'optimisme chrétien, la gloire de Dieu, la providence, l'anthropologie et le personalisme chrétien. Méthode judicieuse et sûre, à la fois historique et doctrinale, d'où il apparaît clairement que « tout élément d'origine hellénique ou autre accueilli dans la synthèse chrétienne n'y est entré qu'en subissant une assimilation et par conséquent une transformation » (p. 213). Voilà très schématiquement la thèse de M. Gilson.

Dans les controverses récentes autour de ce problème, on lui a donné raison, mais sur le terrain de l'histoire seulement : à parler formellement la notion de philosophie chrétienne serait indéfendable. Cependant si l'idéal du philosophe est de pénétrer le monde et la vie par sa raison, rien ne s'oppose à ce que le christianisme, par son apport extrinsèque, aide l'esprit humain, non pas à saisir les principes rationnels, mais à en contrôler la vérification et l'application, à en saisir l'étendue et, par là, à tracer des voies de solution aux problèmes auxquels il n'avait pu donner de réponse définitive. *Nisi credideritis, non intelligetis.* Il est donc juste de dire que le christianisme a apporté des lumières philosophiques nouvelles. Par là la question touche au problème de la recherche philosophique elle-même, et de la connaissance humaine. C'est l'idée qui se dégage des études profondes de M. Gilson. D'ailleurs elles ont montré à l'évidence qu'en fait il n'y a pas eu seulement des « chrétiens philosophes mais des philosophes chrétiens ». E. B.

Angelo M. Pirotta. — Summa Philosophiae aristotelico-thomisticae. T. I : Philosophia rationalis. Turin, Marietti, 1931 ; in-8, 265 p., 3 tableaux.

Dans un cours de logique, on ne peut guère apprécier que certaines qualités d'un philosophe. La clarté schématique et typographique est ici

ce qui apparaît le plus ; qualité appréciable, car l'ouvrage est d'autre part très encombré. Ce ne seront que les autres parties de la philosophie qui pourront nous révéler si la valeur de l'A., pressentie par endroits, est réelle et transcendante. D. O. R.

D.E.H. M. Beekman M.I. — God, Mensch, Techniek, Wetenschap. Rotterdam, W. L. en J. Brusse's ; in-8, 467 p. 3,90 fl.

L'auteur reproduit une série de conférences dont le thème général, comme le titre l'indique, est celui-ci : l'homme, maître du monde par la technique, niera-t-il, au nom des progrès la science, l'existence de Dieu ? Promenant ses lecteurs par tous les domaines des sciences, il montre que les dernières découvertes loin de nier Dieu, lui rendent un éclatant témoignage. La bibliographie très abondantes indique que les idées de l'auteur sont plutôt une synthèse originale que le fruit de réflexions personnelles. D. Th. B.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Irénikon

TOME X

N° 1. 1933 Janvier-Fév

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ